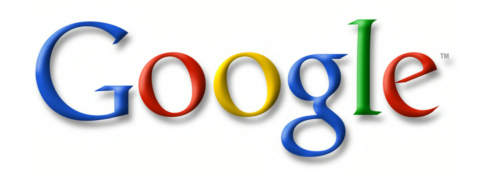
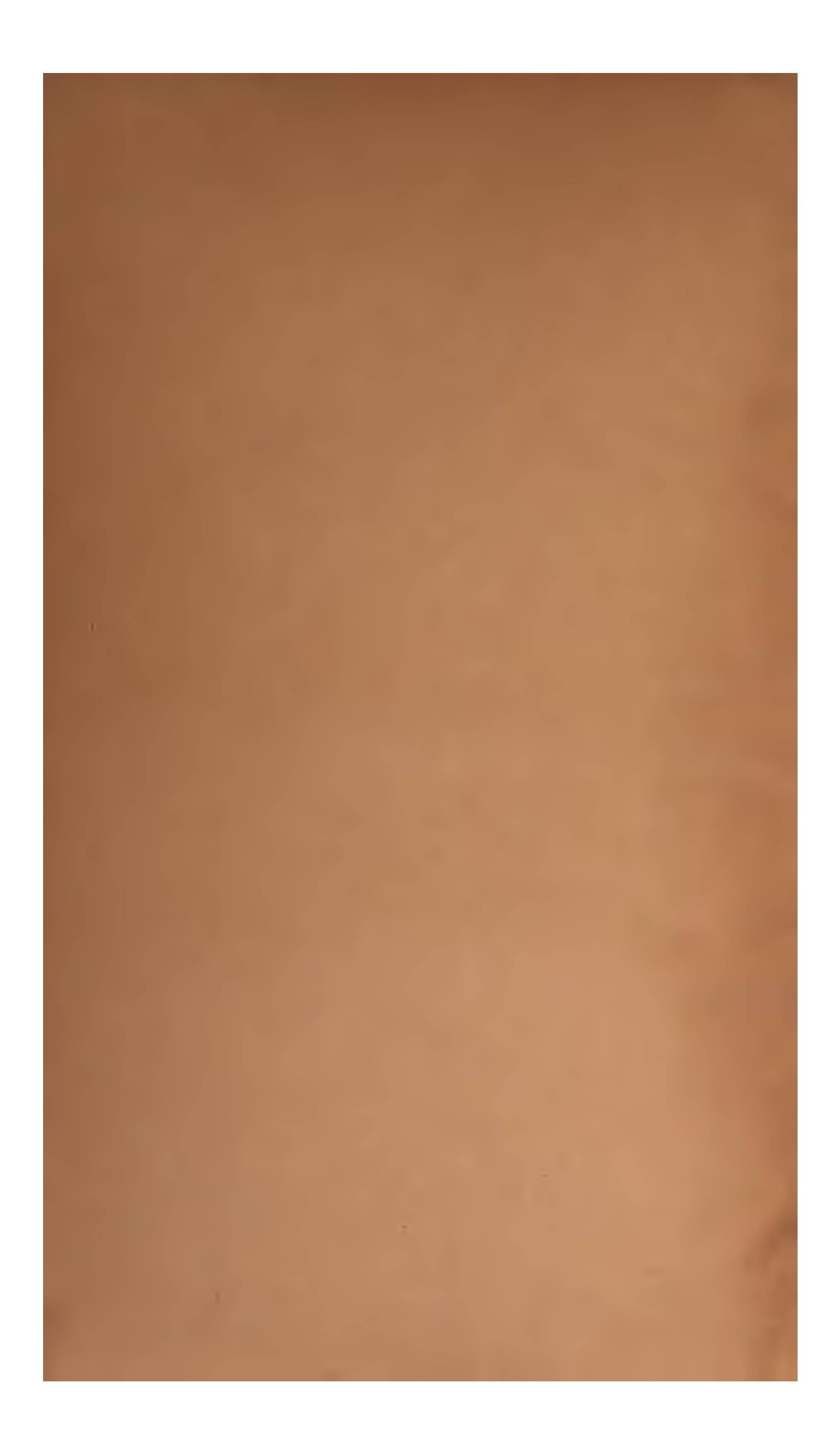






Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Dr. M. Lazarus,
Professor der Psychologie an der Universität zu Bern

und

Dr. H. Steinthal,
Privatdocenten für allgemeine Sprachwissenschaft an der Universität zu Berlin.

Zweiter Band.

Berlin,
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung
(Harrwitz und Goßmann).
1862.



Inhaltsverzeichniß.

Erstes Heft.

Die

ursprüngliche Form der Sage von Prometheus.

(Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks.)

Die Gewähr einer neuen Schöpfung gibt sich, unter andern Zeichen, auch darin, daß der neue Gedanke, kaum ausgesprochen, sogleich auch von Andern außer seinem Urheber ergriffen und bearbeitet wird. Dies beweist nämlich, daß dieser Gedanke wirklich in dem Gange der Entwickelung der nächst zu ergreifende, genügend vorbereitete und die Vergangenheit der Zukunft zuführende Gegenstand ist. So zeigt es sich bei der vergleichenden Mythologie, der neuen Schöpfung Kuhns. Als durch eines Deutschen Bemühungen, des leider zu früh verstorbenen Rosen, zum ersten Male eine größere Anzahl vedischer Lieder, Text, Uebersetzung und Commentar, in Europa erschien, da erkannte Kuhn sogleich, daß hier nicht blos eine alterthümlichere Sprache vorliegt, als man im klassischen Sanskrit besitzt, sondern daß vorzüglich eine Quelle mythologischer Anschauungen eröffnet ist, die aus einem ursprünglicheren, tieferen Alterthum, als uns sonst irgendwoher bekannt ist, an die Gegenwart tritt; und daß dies die gemeinsame Quelle der wichtigeren Mythen und Göttergestalten der indoeuropäischen Völker ist. Er hat dies dann nach einander in Aufsätzen über Erinnys, Despoina und Athene, Kentauren, Minos, Orpheus, Hermes und, aus der deutschen Mythologie, Wuotan bewiesen, indem er Identität der Namen und Mythen mit solchen aus den Veden nachwies. Wenn nun schon dies eine für die Ur=

geschichte höchst wichtige Thatsache war, welche Kuhns Scharfsinn und Combination sicherstellte, daß nämlich die heidnischen indoeuropäischen Völker einen Götterglauben besaßen, dessen Grundzüge aus der Zeit ihrer ursprünglichen Einheit stammten: so knüpfen sich hieran, wie Kuhn weiter erkannte, noch zwei andere Thatsachen, deren eine noch wichtiger, deren andere noch anziehender ist. Mit der ersteren meine ich die, daß die vedischen Mythen noch in einer so ursprünglichen Form vorliegen, daß sie von selbst auf ihren Entstehungsgrund hinweisen und damit eben selber ihre sichere Deutung geben; die letztere aber ist die, daß alle Sagen-Poesie, epische wie dramatische, kunst- und volksmäßige, mit den ältesten Mythen im Zusammenhange steht, ja daß der mythologische Glaube und Cultus auch unter den christlichen und civilisirten Völkern Europas bei weitem noch nicht ausgestorben ist, sondern heute noch in den ländlichen Schichten der Bevölkerung in Geist und Uebung als Aberglaube oder auch als Spiel fortlebt, wenn auch natürlich nicht ohne mannichfache Umgestaltung, ja Entstellung. Diesen letzteren Punkt hatte übrigens schon der geniale Jacob Grimm erkannt, dem überhaupt, um Gründer der vergleichenden Mythologie zu werden, wie er der der historischen Grammatik ist, nur die Unterstützung durch die Veden fehlte. Diese aber mußte hinzukommen, wenn die vergleichende Mythologie eine methodisch begründete Wissenschaft werden, und die Deutung der Mythen und Götter feste Sicherheit erlangen sollte. Das genialste Versenken in den Geist der alten Griechen und Deutschen, verbunden mit der lebendigsten Sympathie für Natur, würde ohne die Gewähr der Veden für immer nur unbeweisbare Vermuthungen ergeben haben: der begründete Nachweis der ursprünglichen Identität verschiedener Götter würde unmöglich geblieben sein, wenn nicht die Veden uns die vermittelnden Glieder böten; und den Sinn der Mythen und Götter würden wir doch immer nur unsicher und unbestimmt haben erahnden können, wenn uns nicht die Sprache der Veden in ihrer nicht nur grammatischen, sondern auch psychologischen Durchsichtigkeit das Mittel böte, die Entwickelung der Vorstellungen aus den ursprünglichsten Eindrücken, welche die Seele erfährt, zu verfolgen.

Fast gleichzeitig mit Kuhn erwies Roth, von denselben Grundgedanken wie jener ausgehend, daß in den Helden des neupersischen Epos nur alte mythische Gestalten des Zoroastrischen Glaubens fortleben, welche den vedischen Göttern in Namen und Wesen gleichstehen. Max Müller gab in den Oxford Essays 1855 eine Skizze vergleichender Mythologie, die mit einem gewissen, hier ganz geeigneten, poetischen Geiste gezeichnet ist. Er wollte, und mit Recht, die innige Verwandtschaft der dichterischen und der mythischen Anschauungsweise darthun und zeigen, daß alle Mythenschöpfung Dichtung sei. Ueberhaupt aber ist Kuhns Gedanke augenblicklich von allen, die sich mit den Veden beschäftigen, wie Benfey, Weber u. A. angenommen und verfolgt worden. Mannhardt hat mehrfach mit eingehender Gründlichkeit germanische Mythen aus vedisch-indischen erläutert; ich werde in einem anderen Artikel auf sein neuestes Werk (Mythologie der deutschen und nordischen Völker. Erster Theil: Die Götter) ausführlicher zurückkommen. Dabei werde ich auch Schwarz (Ursprung der Mythologie), der in ähnlichem Sinne arbeitet, zu berücksichtigen haben.

So ist Kuhns Gedanke in seltener Weise schnell zum festen Gemeingut der Wissenschaft geworden. In dem Buche nun, dessen Titel in der Ueberschrift dieses Aufsatzes angegeben ist, hat er ein unübertreffliches Muster sorgfältiger Methode auf diesem Gebiete der Forschung gegeben. Wenn mit solcher Genauigkeit, mit der Gewissenhaftigkeit eines Richters, das Gewicht jedes Grundes geprüft und so ohne alle Ueberredung, so ungeschminkt dargestellt, die Folgerung allemal mit der größten Behutsamkeit vollzogen wird, so verdient das nicht nur wissenschaftliche, sondern auch sittliche Anerkennung.

Vergegenwärtigen wir uns nun zuerst das hier gewonnene Ergebniß und versuchen wir dann eine psychologische Analyse desselben. Ich werde mich aber hier mit strenger Ausschließlichkeit auf den einen mythischen Zug beschränken, der dem Prometheus zu Grunde liegt. Kuhns Buch enthält nämlich eine außerordentliche Fülle mythologischer Thatsachen, zusammengefaßt mit der in seinem Titel angegebenen Rücksicht.

Ursprünglich mußte wohl dem Menschen das Feuer von der Natur gegeben sein. Es brennt hier und da — und der Mensch lernte das Feuer und seine Wirkung durch Erfahrung kennen. Er lernte eben daraus auch, es erhalten, und bald mochte er auch der Natur die Kunst abgesehen haben, es zu erzeugen. Er mag im Urwald einen dürren Rankenschoß einer sich um einen Baum windenden Schlingpflanze vom Winde in eines Astes Höhlung gerieben und endlich aufflammen gesehen haben. Er ahmte der Lehrerin Natur nach, nahm dieselben Holzarten, bohrte einen Stab vom Holz der einen Art in einen Stab oder eine Scheibe von dem der andern und drehte jenen in dieser, bis er aufflammte. Kuhn hat ausführlich gezeigt, daß das älteste Feuerzeug der indoeuropäischen Völker in der angegebenen Weise beschaffen war, und daß die Drehung des bohrenden Stabes durch einen Faden oder Strick bewirkt wurde, der, um denselben geschlungen, hin und her gezogen wurde. — Der Mensch hatte aber auch noch anderes Feuer kennen gelernt: himmlisches. Dort oben brannte vorzüglich das Feuer der Sonnen-Scheibe; von oben fiel das Blitz-Feuer herab. Der naive Urmensch glaubte, dieses himmlische Feuer sei wie das irdische; es wirkte ja wie dieses und verlosch von Zeit zu Zeit wie dieses. Wird es also nicht auch eben so entstanden sein? nach jedem Erlöschen eben so wieder entzündet werden? Das nöthige Holz fehlte im Himmel nicht. Man sah am Himmel die große Welt-Esche, nämlich in der Wolkenbildung, die man heute noch in Nord-Deutschland den Wetterbaum nennt. Der Blitz war, so glaubte man, ehe man an menschgestaltete Götter glaubte, von dieser Esche herabgefallen, an der sich durch Reibung eines sich um sie rankenden Zweiges Feuer entzündet hatte, wie man es im irdischen Walde beobachtet hatte. — Der Mensch sagte sich: das irdische Feuer stammt aus dem Himmel, es ist eben nur herabgefallenes himmlisches Feuer. Er sah, wie es herabfiel im Blitz; er erkannte im Blitz den göttlichen Adler oder Falken oder Specht; und so mancher Vogel, der jetzt in der irdischen Luft umherfliegt, ist ein herabgefahrener Blitz, wie sich bald durch seine Farbe, bald durch einen andern Umstand ver-

räth. Auch das Holz, welches, gerieben, zu Feuer wird, ist ein solcher verwandelter Blitz-Vogel. Man sieht das theils an der rothen Feuer-Farbe der Frucht des Baumes, z. B. bei der Eberesche ,theils an den Dornen oder an den gefiederten Blättern der Pflanze, in denen die Klauen und Fittige des Blitz-Vogels noch in der Verwandlung zu erkennen sind. Durch die Reibung wird blos diese Verwandlung aufgehoben; das Feuer-Wesen wird durch dieselbe vermocht, seine ursprüngliche Gestalt wieder anzunehmen.

Zuerst galt wohl der Vogel selbst als Blitz, weil auch umgekehrt dieser als Vogel. Dann glaubte man, der Vogel, der ursprünglich auf jener himmlischen Esche saß, auf der das Feuer entbrannt war, habe dieses von ihr herab zur Erde gebracht.

Ist denn nun aber ferner nicht auch das Leben ein im Körper brennendes Feuer? ist nicht Sterben ein Verlöschen der Flamme? Und gerade wie durch drehende Bohrung eines Stabes in der Höhlung einer Holzscheibe das Feuer, so wird auch menschliches Leben in dem Mutterschoße geweckt. So wie es aber jetzt und immer hier auf Erden geschieht, so geschah es ursprünglich bei der Schöpfung des Menschen dort oben an der Welt-Esche. Von ihr stammt das Feuer, von ihr der Mensch, der auch Feuer ist. Ja so geschieht es genau genommen immer noch; die Seele ist ein herabgefahrener Blitz-Vogel, und die Vögel, die das Feuer herabtragen, bringen uns auch heute noch die Kinder, wie sie den ersten Menschen auf die Erde gebracht haben, z. B. der Storch. Kurz also: der Feuer-Gott ist auch der Mensch-Gott.

Als man aber in weiterer Entwickelung der Vorstellungen die göttlichen Mächte als menschenähnliche Persönlichkeiten dachte, da wurde gewiß das wunderbare Element des Feuers, das durch Nützlichkeit und Räthselhaftigkeit in gleich hohem Grade die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich ziehen mußte, unter den ersten göttlichen Gestalten personificirt. Nun war eins der ältesten Wörter für Feuer *agni-s*, lat. *igni-s*. Es kommt nach Benfey von der Wurzel: *ag* glänzen, durch das Suffix *ni*; *s* ist das Nominativ-Zeichen. Agni ist also der Glänzende, das

Feuer; dieses Wort benannte aber in der Urzeit nicht das Element Feuer, sondern den Gott Feuer. Er, der Gott Agni, steckte im Holze und wurde durch die Drehung hervorgelockt.

Agni war das Feuer und Licht überhaupt, sowohl das allgemeine absolute Element, als auch jede besondere und einzelne Erscheinungsform desselben, als Himmelsglanz, als leuchtende Sonne, als Blitz, als hier vor uns brennendes Feuer, als erster Mensch und Stammvater der Menschheit. Daneben aber galt die besondere Vorstellung vom Blitz-Vogel noch fort. Aber auch dieser ward zu einer persönlichen göttlichen oder heroischen Gestalt, welche das Feuer und den Menschen im Blitz auf die Erde brachte. Einerseits ward Agni selbst noch in den vedischen Hymnen „goldgeflügelter Vogel“ genannt; andererseits aber ward der Vogel zu einem besonderen, von Agni verschiedenen Gott oder Heros, dem man diesen oder jenen Beinamen des Agni zum Eigennamen gab. So war Picus ursprünglich nur der Specht, nach dem Glauben der ältesten Latiner, der Feuer-Vogel. Er war Blitz und Mensch, und später hieß es, der erste König in Latium sei Picus gewesen; denn der erste Mensch und Vater der Menschheit tritt häufig in der localisirten Sage als erster König des betreffenden Landes auf. Nicht nur der Name und die Sage zeigen den Picus als Blitz-Vogel und Blitz-Menschen auf, sondern auch der Cultus; denn er galt als Schutzgott der Kindbetterinnen und der kleinen Kinder.

Weniger auf der Hand liegend, aber nicht minder gewiß ist in Argos ein Blitz-Vogel in Phoroneus erhalten. Dieser, und nicht Prometheus, soll nach peloponnesischer Sage den Menschen das Feuer gegeben haben, und ihm zu Ehren ward in Argos eine heilige Flamme auf einem Altar unterhalten. Er galt zugleich als Vater des Menschengeschlechts. Er, der zuerst als Vogel auf der himmlischen Esche saß, ward als Heros zum Sohne der Nymphe Melia, der Esche. Sein Name aber ist das gräcisirte Sanskrit-Wort *bhuraṇyus* ein Beiname des Feuer-Gottes Agni, welcher schnell, sich stürzend, fliegend bedeutet, also Agni als Vogel darstellte. Der Name Phoroneus, *bhuraṇyus*, steht in Bezug auf Wurzel (*bhar* = φερ) und

Bedeutung — aber nicht in der grammatischen Form — dem Worte φερόμενος gleich.

Bei diesem einfachen Wandel des Vogels in eine Person blieb man aber nicht stehen; sondern dachte man einmal die Götter-Wesen als Persönlichkeiten, so ließ man sie auch als solche auftreten und handeln. So glaubte man denn auch das Feuer im Himmel nicht mehr als von selbst auf dem Weltbaume entstanden, sondern als von Göttern hervorgebracht, welche, wie ganz ähnlich auf Erden von den Menschen geschah, des Morgens oder beim Gewitter die hinter dem Wolkenberge verloschene Sonne durch einen Keil, den sie in die Sonnenscheibe oder in die Wolke hineinbohren, wieder entflammen.

Dies sind uralte mythische Anschauungen. In ihnen selbst aber liegt ein Trieb zu weiterer Entwickelung, zur Vervollständigung der Beziehungen, die zwischen ihnen oder in dem natürlichen Ereignisse, welches sie darstellen, obwalten. So entstehen wirkliche Mythen.

Das auffallendste Verhältniß in Bezug auf das Feuer war nun wohl offenbar die Nothwendigkeit, das Feuer immer und immer wieder von neuem anzuzünden, weil es, angezündet, doch nach längerer oder kürzerer Zeit wieder verlöscht. Dies wurde in folgendem einfachsten Mythos angeschaut. Agni war von der Erde verschwunden; er hatte sich in einer Höhle verborgen. *Mātarixvan* holt ihn zurück zu den Menschen. Dieser Mythos versteht sich leicht. Das Dasein des Gottes Agni wird vorausgesetzt als ein absolutes, ununterbrochenes Sein; das Feuer aber ist oft nicht da: der Gott muß sich also versteckt haben. Wo mag er denn sein? In der Ferne, heißt es zuweilen ganz allgemein; ein anderes Mal heißt es: am Himmel, wo er wohl ganz eigentlich heimisch gedacht wird, oder bei den Göttern. Er fehlt aber auch zuweilen dort, wie des Nachts oder beim Gewitter. Wo ist er also dann? Nun dort, wo er gefunden wird: in der Höhlung der Wolke, aus der er bald hervorleuchtet; in dem Loche, der Höhlung der Scheibe, in der der Stab gedreht wird. Wer findet ihn denn da und bringt ihn von da zu den Menschen? Der, der das Feuer erscheinen, sich entflammen läßt und eben dadurch den Gott,

der sich den Menschen entzogen hat, ihnen wiedergibt: das ist aber der Bohrer und der Blitz, der so in der Wolke bohrt, wie der Stab in der Holzscheibe; Matarichvan ist es, erzählt der Mythos. Dies ist ein göttliches oder halbgöttliches Wesen, über das wir sonst wenig wissen. Es scheint eine Gestalt zu sein, die sich nicht vollständig krystallisirt hat. Die Wort-Bedeutung aber seines Namens ist „der in der Mutter Schwellende oder kräftig Wirkende", und das ist der bohrende Stab, wie der Blitz. Dieser, als göttliche Person gedacht, holt den Menschen den Feuer-Gott zurück.

Nun galt folgende Terminologie. Jenes Bohren, durch welches sowohl der Mensch Feuer entzündete, als auch die Sonne, so oft sie verlöscht, neu entbrennt, hieß *manthana* von der Wurzel *math*; *math-nā-mi* oder *manth-ā-mi* ich schüttele, reibe, erreibe, d. h. bringe durch Reiben hervor. Im Deutschen entspricht der in Norddeutschland übliche Ausdruck *mangeln* für rollen, *Mangelholz*; *manth* ist hier zu *mang* geworden, wie *hinter* zu *hinger*, *unter* zu *unger*. Der bohrende Stab hieß ursprünglich wohl *matha*, und so hieß auch das männliche Glied; das Wort ist nur durch das Suffix unterschieden von *mathin* Quirl, und — woran mich mein Freund Hr. Prof. Weber erinnert — auch das lateinische *mentula* (das männliche Glied, bei Catull) hängt klar mit jenem *matha* zusammen. Sehr bald aber mochte man *matha* blos für das männliche Glied brauchen und benannte den feuerzeugenden Holzstab durch dieselbe Wurzel mit der Präposition *pra*, welche die Bedeutung nur schattirte: *pramantha*. Aber auch jenes Holen des Gottes Agni durch den Matarichvan, den personificirten Pramantha, wird ebenfalls, wie das eigentliche oder irdische Bohren und Drehen durch das Wort *mathnāmi*, *manthāmi* benannt. Nun hatte aber dieses Wort, zumal mit der Präposition pra, die Bedeutung des Abreißens, Ansichreißens, Raubens entwickelt. So wurde die Holung des Agnis ein Rauben des Feuers, und der Pramantha ein Feuer-Räuber. Aus irgend einem Grunde hatten die Götter den Menschen das Feuer vorenthalten wollen; ein Wohlthäter der Menschen hat es den Göttern geraubt. Dieser Raub hieß *pramātha*; *pramāthyus* ist der das Reiben und den Raub

Liebende, der Bohrende und der Räuberische. Aus letzterem Worte aber wird nach den Eigenthümlichkeiten der griechischen Phonetik *Προμηθεύς*. Dieser ist also ein Feuergott, ganz gleich dem Hephästos, den er mehrfach berührt oder ersetzt. Der dem Sinne nach mit ihm ganz gleiche Matarichvan hat diesen seinen Namen noch unmittelbarer vom Feuer-Gotte; denn Matarichvan ist ursprünglich bloß ein Beiname des Agni. Es ist ja auch der bohrende Stab eben selbst, welcher entflammt und dadurch sich als Agni erweist und offenbart. *Matariχvān* zunächst bloß Beiname, ist dann von Agni abgelöst und zur selbständigen Person geworden, aber, wie schon bemerkt, als solche noch nicht fest gestaltet. Prometheus ist der Feuererzeuger und als solcher auch der Bildner des Menschengeschlechts (der bohrende Stab und der Penis); und aus diesem seinem Verhältnisse zu den Menschen erklärt sich dann auch seine Liebe zu den Menschen, vermöge deren er ihnen gegen Zeus Willen das Feuer gibt. Er hatte den Feuerfunken in einer Narthexstaude verborgen, nämlich in einer der Holzarten, die zur Erzeugung des Feuers gebraucht wurden, und die als verwandeltes Feuer gegolten hatten.

Das irdische Feuer war der vom Himmel herabgekommene Feuer-Gott; der erste Mensch war nichts Anderes, als derselbe Gott in anderer Gestalt; daher werden die ersten Menschen, die Vertreter des Menschengeschlechts und seine Wohlthäter, die ersten Könige, bei den priesterbeherrschten Indern die Gründer der großen Priester-Geschlechter, mit Attributen des Feuergottes benannt. Das Geschlecht der Angirasen leitet sich von *Aṅgiras* ab; gerade so aber wird Agni selbst vielfach genannt, wie denn auch diese beiden Namen des Feuer-Gottes von derselben Wurzel *ag, aṅg* kommen und ganz dasselbe bedeuten, nämlich: „glänzend“. So hat nun die mythische Anschauung das Feuer in dreifacher Gestalt: erstlich als seiendes Feuer, d. i. als Feuer-Gott, zweitens als Feuer-Erzeuger, -Reiber, -Holer, -Räuber, d. i. als Pramantha, Matarichvan, Prometheus, und drittens als die, für welche er ist, und denen er gegeben wird, d. i. als Mensch. Nachdem der Feuer-Gott als Mensch vom Himmel herabgekommen ist, holt er als Mensch oder als Gott sich selbst als Gott

oder als göttliches Element auf die Erde und schenkt sich als Element an sich selbst als Menschen.

Für die Anschauung des Urmenschen lag die Vermittlung zwischen Himmel und Erde im Blitze; im Blitze sah er das Feuer, den Gott, den Menschen vom Himmel herabfallen. *Bhr̥gu,* urspr. *bhargu,* von einer Wurzel *bharg,* von der auch das latein. *fulgeo, fulgur,* das griech. *φλέγω* kommen, bedeutet der Leuchtende, der Blitz, welches letztere deutsche Wort von derselben deutschen Wurzel kommt (ahd. *plih,* mhd. *blic*). Bhregu hieß der Stammvater der Bhregu's, eines Priestergeschlechts. Ihnen soll Matarichvan das Feuer gegeben haben, nämlich ihnen als den Vertretern des im Blitz gebornen Menschengeschlechts. Da aber die Bhregu's der Blitz, also der Feuer-Gott selbst sind, so konnte der Mythos auch so gewandt werden, daß Matarichvan den Gott von den Bhregu's (als göttlichen Wesen) herholt; oder auch, daß die Bhregu's den Spuren des Agni nachgegangen seien, ihn in der Höhle gefunden, und, unter Menschen versetzt, hätten aufleuchten lassen.

Auch von den oben genannten Angirasen wird erzählt, daß sie den in der Höhle versteckten Agni gefunden haben. Sie sind ja nur der zersplitterte Gott, das in individuelle Fälle auseinandergegangene Feuer, die an verschiedenen Orten emporlodernde Flamme.

Einerseits sind also Prometheus und Matarichvan als Feuer-Gott und Feuer-Holer mythisch identisch; andererseits sind auch Prometheus und die Bhregu's in beiden Beziehungen identisch, nur daß die letzteren auch Vertreter des Menschen sind. Ihre Beziehung zu Prometheus aber läßt sich auch noch in den griechischen Mythen nachweisen. Bhregu ist eben schon dem Namen nach Blitz. Sein Sohn *kyavana* (von *kyu*), der Herabgefallene, ist wiederum nur der Blitz. Auch Hephästos ist bekanntlich herabgefallen. Dem Namen nach ausgedrückt wird doch wohl der „Herabgefallene" auch in Japetos liegen, der nur nicht Sohn, sondern Vater des Prometheus ist. Prometheus schuf die Menschen aus Schlamm, und die Erde, deren er sich dazu bediente, wurde bei Panopeus in Phokis, dem Sitze der Phlegyer, gezeigt. Die Phlegyer

hielten sich also für die ersten Menschen; sie sind genau die gräcisirten Bhregu's. Es schließen sich an die Bhregu's bei den Indern auch sonst noch Vorstellungen, die genau übereinstimmen mit solchen, welche die Griechen von den Phlegyern haben; so namentlich der Zug, daß Bhregu, der Ahnherr der Bhregu's, wie Phlegyas, der Ahnherr der Phlegyer, wegen Uebermuthes und Erhebung gegen die Götter in den Tartaros gestoßen worden. In Prometheus, der ja mit diesen beiden identisch, herrscht derselbe Zug der Ueberhebung und Widersetzlichkeit gegen Zeus und der Bestrafung.

Die Gleichheit des indischen Matarichvan mit dem griechischen Prometheus und die dadurch erlangte Erklärung des letzteren beruht demnach auf einer Uebereinstimmung mehrerer mythischer Züge und einer gleichen Verbindung dieser Züge, wie sie nicht das Erzeugniß des Zufalls sein kann, und beruht ferner auf mehreren schon an sich mehr oder weniger sicheren Namens-Erklärungen. Wüßten wir mehr vom indischen Matarichvan, oder ließe sich gar das dem griechischen Prometheus entsprechende Wort *pramāthyus* in den Veden nachweisen, so würde freilich alles oben über den griechischen Titanen Gesagte eine sich aufdrängende Gewißheit erhalten. Als Ersatz des noch nicht Gefundenen, vielleicht für immer Verlorenen, mag es dienen, daß wir eine Schaar göttlicher Wesen aus den epischen Poesieen der Inder kennen, welche zum Feuer-Gotte in Beziehung stehen und *Pramatha's* oder *Pramātha's* heißen. Diese scheinen nur eine Zersplitterung des einen ursprünglichen *Pramātha* oder *Pramāthyus*.

Dies ist nach Kuhns gründlicher Darlegung die einfachste und reine Form der Prometheus-Sage, die dann in Griechenland in der hesiodischen Poesie mit anderen Sagen in Verbindung gesetzt, von Aeschylos endlich mit eigenthümlicher Tiefe neu combinirt wurde. Die höhere geistige Bedeutung erhielt Prometheus vorzüglich dadurch, daß das griechische Verbum, mit dem man den Namen dieses Titanen, und zwar mit Recht, in Verbindung brachte, nämlich *μανθάν-ω* seine Bedeutung geistiger entwickelte, als das sanskritische Verbum *mathnā-mi* oder *manthā-mi*. Diese beiden Verba sind, wie der Augenschein lehrt,

ursprünglich durchaus identisch; die Wurzel **math** ist nur in jeder der beiden Sprachen anders nasalirt. Man könnte annehmen, daß sich die Bedeutung, welche *μαθ* im Griechischen hat, „lernen", aus der Grundbedeutung „schütteln" entwickelt habe; Lernen ist ein Schütteln, ein Hin-und-her-bewegen im Geiste. Doch dürfte eine solche Anschauungsweise kaum im Geiste der Urzeit liegen, in welcher doch jene Bedeutung schon entwickelt wurde. Das ursprüngliche Lernen war kein so heftiges Abmühen, wie unser heutiges, sondern einfaches Hören, geistiges Nehmen. Da nun, wie schon bemerkt, das sanskritische Wort **mathnami** die Bedeutung „nehmen", entwickelt hat, so ist es wahrscheinlicher, daß vermittelst dieses Begriffes, des An-sich-reißens, Nehmens, der des Lernens von den Griechen gebildet wurde, wie dies Kuhn annimmt. Die sinnliche Bedeutung von *μαθ* ging nun aber bei den Griechen ganz verloren. Man wußte wohl noch, daß Prometheus ein Feuer-Nehmer war, aber nicht mehr, daß der Name dies bedeutete. So suchte man denn diesen Namen rein geistig zu verstehen und bildete danach das Wesen jenes Titanen um.

Fragt man also: wie ist die Etymologie des Namens Prometheus? so müßte man antworten: Prometheus kommt von einer Wurzel **pra + math** das mit dem Simplex *μανθάνω* gleiche Bedeutung hatte. Die Bildung jenes Namens aber aus diesem Verbum ist älter als das specifische Auftreten des Hellenismus, und Prometheus ist nicht von den Griechen gebildet; sondern mit dem Verbum **mathnā-mi** ist ihnen auch der Name **pramāthyus**, ohne das Verbum **pramathnāmi**, überliefert worden. Und so gab es griech. *μανθάνω* und *Προμηθεύς*, aber noch nicht *προμανθάνω*. Der Zusammenhang jener beiden ersten Wörter blieb im Sprachgeiste lebendig, und als sich der Sinn von *μανθάνω* vergeistigte, geschah dies auch mit dem von Prometheus. Hierzu kam noch, daß man die Präposition *προ* nach der üblichsten griechischen Analogie, also als „vorher, voraus" verstand und auf eigenem Boden das Verbum *προμανθάνω* bildete. So galt dem Griechen endlich Prometheus als der „Vorsichtige". Näheres über diese Entwickelung weiter unten. Bleiben wir aber einstweilen bei dem oben dargeleg-

ten einfacheren Mythus stehen, und versuchen die psychologische Analyse desselben.

Ich schicke folgende Definitionen voran.

Jeder einfache Act der Seele und jedes einfache Ereigniß in ihr möge eine Regung heißen, um nämlich ein allgemeinstes Wort zu haben, welches sämmtliche psychologische Daten umfaßt und gewissermaßen ein psychisches Atom bezeichnet.

Die einfachen Regungen verbinden sich mit einander aus den mannichfachsten Gründen in mannichfachen Weisen, die ich hier nicht näher aufführe, z. B. eine Farbe und eine Gestalt und ein Stoff; so bilden sie einen Verband von Regungen, z. B. eine schwarze runde Scheibe.

Einfache Regungen, oder einheitliche Verbände von solchen, im Falle, daß sie von anderen einfachen Regungen oder einheitlichen Verbänden wegen der Aehnlichkeit oder Gleichheit ihres Inhalts nicht verschieden sind oder nicht unterschieden werden, verschmelzen mit letzteren zu einer Regung, bezüglich, zu einem Regungsverbande. Wer z. B. nicht scharf sieht, oder keinen Farben-Sinn hat, oder in einer zu großen Entfernung steht, dem werden zwei von einander wenig verschiedene Farben als eine und dieselbe erscheinen. Wer heute ein Band sieht und morgen an derselben Stelle ein anderes, aber an Farbe, Länge und Breite wenig verschiedenes, wird glauben, dasselbe Band wiederzusehen (vergl. Bd. I. d. Z. S. 115 ff.). Durch Verschmelzung geht also an Inhalt verloren (denn für zwei oder mehrere Regungen bleibt nur eine; Unterscheidung dagegen bereichert an Inhalt); aber der Verlust wird ersetzt durch die Macht der Regung.

Nicht einfache Regungen, aber wohl Verbände können sich mit einander verflechten. Verflechtung der Verbände geschieht nämlich, wenn einzelne Regungen aus zweien oder mehreren Verbänden mit einander verschmelzen, während die anderen Regungen derselben geschieden bleiben. Je nach der Zahl und dem Werthe der verschmolzenen Regungen wird sich die Verflechtung der Verbände einer Verschmelzung derselben nähern oder von ihr entfernen. Hierüber werden unten nähere Bestimmungen erfolgen. An diesem Orte sei nur an ein häufig vor-

kommendes Beispiel erinnert: zwei einander ähnlich lautende Wörter einer fremden Sprache verflechten sich leicht bis zur vollen Verschmelzung, d. h. sie werden mit einander verwechselt. Ebenso zwei einander sehr ähnliche Personen. Die verschmolzenen Glieder der Verbände überwiegen hier so sehr die gesondert bleibenden an Zahl und Macht, daß letztere nicht ins Bewußtsein treten.

Ueber Apperception möge, wer mit ihrem Wesen noch nicht vertraut ist, nachlesen, was Herbart und seine Schüler in den betreffenden Kapiteln der Psychologie gesagt haben, und besonders wie Lazarus im 2. Bande seines „Leben der Seele" das Wesen dieses Prozesses tiefer bestimmt hat, wozu mein Aufsatz in der Zeitschr. für Philosophie von Fichte und Ulrici 32. Bd. zu vergleichen. Folgende Definition versucht das dort Entwickelte zusammenzufassen: Apperception ist der Prozeß, welcher entsteht, so oft sich etwas dem Geiste zur Erkenntniß, Beurtheilung oder Aufnahme überhaupt darbietet, zwischen dem Aufzunehmenden einerseits und bestimmten älteren Vorstellungen, vermittelst deren die Aufnahme geschehen soll, andererseits. Dieser Prozeß ist natürlich kein primäres Ereigniß im Bewußtsein; er beruht auf Verschmelzungen, Verflechtungen und Verbindungen jeder Art.

Der Urmensch sah Feuer auf der Erde und am Himmel, oder, um es genauer auszudrücken, Brennendes, Glänzendes. Aus der Anschauung brennender Dinge mußte sich die Vorstellung des Brennens, Leuchtens aussondern. Man beachte nun genau den Unterschied zwischen Anschauung und Vorstellung (wie er entwickelt ist von Lazarus: Leben der Seele II. S. 166 und von mir: Grammatik, Logik und Psychologie S. 319—340 und Charakteristik der Typen des Sprachbaues S. 78 ff.). Jene ist eine ungetheilte Totalität vieler Elemente, entsprechend dem sinnlichen Gegenstande oder Ereignisse; sprachlich gedacht wird sie durch mehrere Vorstellungen, deren je eine einem einzelnen Elemente der Anschauung entspricht, also durch eben so viele Vorstellungen, als in dieser einzelne Elemente erkannt, unterschieden werden. Der einen Anschauung entspricht also ein Verband mehrerer einzelner Vorstellungen. Der Verband der Vorstellungen in Bezug auf das himmlische Feuer und der in

Bezug auf das irdische, weil sie Elemente, Vorstellungen, enthielten, welche mit einander verschmolzen, geriethen in eine Verflechtung mit einander. Die Anschauungen beider Feuer (als totale Einheiten, im Gegensatze zu den Vorstellungen, in welche sie bei der Analyse ihrer Elemente zerfallen) würden wohl nicht leicht mit einander verschmelzen; denn als solche Totalitäten erscheinen sie dem Anschauenden zu verschieden von einander. Werden aber die Anschauungen, was durch die Sprache geschieht, in Vorstellungsverbände verwandelt: so heben sich die in beiden Verbänden verwandten Elemente hervor, verschmelzen und bewirken also eine Verflechtung der beiden Verbände. Solche Verflechtung muß man sich aber nicht etwa so denken, als würden von ihr nur diejenigen Elemente berührt, die verschmelzen, und als blieben die nicht verschmolzenen ganz gleichgültig gegen sie; sondern indem die einen Elemente zur Verschmelzung drängen, werden sie doch von solcher durch ihre Verbindung mit den anderen zurückgehalten. Die Verschmelzung wird also nicht vollständig vollzogen. Wenn nun so einerseits auch die nicht unterschiedenen Elemente vor der Verschmelzung, zu der sie sich neigen, geschützt werden, so werden andererseits selbst die unterschiedenen, die Verbände aus einander haltenden Elemente mit in die Neigung zur Verschmelzung gezogen. Die Verbände also als Totalitäten gerathen durch ihre Verflechtung in Unruhe gegen einander. Sie werden nicht identisch und bleiben doch nicht geschieden: sie werden analog.

Eins ist dem anderen analog; eins ist das Maßgebende, woran das andere gemessen wird; eins ist das Mächtigere, Herrschende, und dieses das Apperceptionsmittel; das andere ist das Schwächere, Beherrschte, Appercipirte. Wie vertheilt sich dieses Verhältniß über die Vorstellungsverbände vom irdischen und vom himmlischen Feuer?

Das himmlische Feuer ist freilich das bei weitem größere, wirksamere, also auch in des Menschen Seele eindringlichere. Der Mensch erkennt die Sonne bald als den Quell des Tageslichts und die Ursache des Wachsthums, also als Geberin alles Reichthums und aller Freude; und indem er einerseits lernt, was sie ihm gewährt, erfährt er auch bei Nacht und im

Winter, was es heißt, sie entbehren. Bei ihrem Auf- und Untergange, am eindringlichsten aber im Gewitter ergreift sie ihn durch die großartigsten Anblicke. So sollte man meinen, das himmlische Feuer müsse für die Auffassung des irdischen und also des Feuers überhaupt das maßgebende sein. Die Sache erfordert aber genauere Ueberlegung.

Nur der mächtigere Vorstellungsverband kann der maßgebende sein, das Apperceptionsorgan. Nun wird aber der mächtiger, d. h. kräftiger, auf unsere Sinne wirkende physische Vorgang zwar heftigere Gefühle erregen; aber von heftigeren Empfindungen läßt sich schon gar nicht mehr reden. Die Schwingungen der Luft z. B. erzeugen im Gehörorgane zugleich die Empfindung eines Tons und ein Gefühl von Lust oder Schmerz. Stärkere Lufterschütterungen erzeugen stärkere, schmerzhaftere Gefühle im Ohr, aber nicht stärkere Empfindungen, sondern Empfindungen von lauteren, stärkeren Tönen. In der bloßen Erinnerung unterscheiden wir den lauteren und leiseren Ton als reine Inhaltsbestimmungen, ohne daß die eine Erinnerung heftiger, stärker wäre als die andere. Die Empfindung des lauteren Tones ist nicht eine lautere Empfindung. Also fließt auch den Vorstellungen vom himmlischen Feuer aus dem Umstande allein, daß die Sonne heller ist und im Donner lauter zum Menschen spricht als das irdische Feuer, keine größere Macht im Bewußtsein zu.

Auch die wichtigere, ergreifendere Vorstellung ist noch nicht zugleich die unbedingt mächtigere. Denn auch dieser Umstand, die Wichtigkeit und ergreifende Kraft, wirkt zunächst nur auf das Gefühl, nicht aber auch zugleich auf den theoretischen Vorstellungsverlauf. Es kann uns eine Zahl, ein Name sehr wichtig sein, und wir vergessen sie dennoch sehr schnell.

Die Macht also, welche eine Vorstellung im Bewußtsein, z. B. bei einer Apperception üben soll, beruht wesentlich auf Bedingungen, die lediglich aus der Natur unseres Bewußtseins fließen. Ich hoffe, Folgendes werde Zustimmung finden. Macht, Einfluß im Bewußtsein erlangt ein Vorstellungsverband durch die Menge seiner Elemente, durch die Vertrautheit mit ihm als einer Gesammtheit und noch mehr durch genaue Kenntniß auch

der einzelnen Elemente desselben für sich und in ihren Beziehungen sowohl zu einander als zu Elementen anderer Verbände, und durch die Menge und Vielseitigkeit solcher Beziehungen. Größere Klarheit des Bewußtseins von etwas ist nur ein anderer Ausdruck für mannichfaltigere Unterscheidung der in ihm enthaltenen Elemente; und dies heißt Mehrheit der Erkenntnisse, aber auch scharfe Bestimmtheit und Gründlichkeit.

Es herrscht ein wunderbarer Gegensatz zwischen Gefühl und Theorie. Wenn in letzterer Klarheit, sorgfältige Gliederung, feine Sonderung und Beziehung das Uebergewicht verleiht, so wirken auf das Gefühl die unklaren Massen am mächtigsten.

Bemessen wir hiernach die Kraft der Vorstellungen vom himmlischen und derjenigen vom irdischen Feuer. Die letzteren werden, da der Mensch das irdische Feuer näher hat, da er mit ihm arbeitet, und Arbeit eine reiche Quelle der Erkenntniß ist, viel zahlreicher, klarer, bestimmter, gewisser sein. Es ist das irdische Feuer allein, das er kennen gelernt hat; auf ein himmlisches Feuer schließt er bloß. Jenes erleuchtet ihm das Dunkel der Nacht, die ihn umfängt, sobald es erlöscht; an jenem lernt er die Wirkung der Wärme kennen: dies führt ihn erst darauf, für die Helle und Wärme des Tages die Ursache dort zu suchen, wo er etwas sieht, was seinem Feuer ähnlich ist: in der Sonne, da ja auch, wenn er diese nicht sieht, wie beim Fehlen des Feuers, Finsterniß und Kälte herrscht. Es sind also die Erkenntnisse vom irdischen Feuer, mit deren Hülfe er das kosmische begreift; von jenem überträgt er seine Vorstellungen auf dieses. Nur jenes erfährt er; dieses construirt, bildet er sich. Im theoretischen Bewußtsein also sind die Vorstellungen vom irdischen Feuer die mächtigeren, maßgebenden, schöpferischen; diejenigen vom himmlischen sind ihnen gemäß geschaffen. — Auf das Gefühl dagegen wirkt das kosmische Licht mächtiger, als das irdische Feuer; weil es in seiner Wirksamkeit größer, in seinem Erscheinen und Verschwinden räthselhaft, vom Menschen unabhängig ist. Es ergreift, erregt, beunruhigt das Gemüth in höherem Grade, erweckt lebendigere Aufmerksamkeit.

Nun ist aber die Macht, welche die Vorstellungen auf das

Gemüth üben, allerdings auch für ihre theoretische Verbindung und Sonderung, für ihr Hervortreten und ihre Bildung, nicht gleichgültig. Ferner wie viel auch der Mensch mit Feuer umgeht, wie oft er es entzünden und löschen mag, wie vielfach er es auch benutzt, es bleibt ihm darum doch nach seinem Erscheinen, Wirken und Wesen unbegriffen. Nun scheint es immer, daß das Große Erzeuger des Kleinen, das Starke Ausgangspunkt des Schwachen, das Werthvollere, Eindringlichere ursprünglicher als das Geringere, Gleichgültigere sei. Wenn also einerseits die Vorstellungen vom oberen Feuer in Analogie mit denen vom unteren gebildet sind, werden andererseits letztere dadurch ergänzt, daß sie in Zusammenhang mit jenen gebracht werden. Zuerst wird auf die Frage: was ist dort oben? geantwortet: dasselbe, was hier unten; dann aber wird auf die Frage: woher kommt das hier unten, und was ist es? geantwortet: es kommt von oben und ist dasselbe was oben. Dort ist das Große, Selbständige, Anbetungswürdige: es ist auf Erden herabgestiegen, uns wohlzuthun. So wird das Himmlische durch das Irdische vorgestellt; der Ursprung von diesem aber nach oben versetzt.

So geschieht es, daß, während einerseits die Vorstellungen vom irdischen Feuer, wie wir psychologisch erkennen, die vom himmlischen erst schaffen, dennoch der Mensch das himmlische Feuer für das schöpferische, ursprüngliche hält, von dem das andere abstammt. So überwältigt ist er von der Größe und Wunderbarkeit, von der Unerreichbarkeit des oberen Elements, daß er das Feuer, welches er sich selbst anzündet, als von oben herabgefallen, ihm geschenkt ansieht.

Der Mensch erhält von der Sonne gewisse Gesichts-Empfindungen; zur Anschauung, zum Object, werden ihm diese, indem er sie mit den Vorstellungen appercipirt, die er vom Feuer hat. So werden sie ihm zum feurigen Rade. Die Vorstellungen von diesem sind mit denen vom irdischen Feuer theilweise dieselben, theilweise nicht; denn sie sind verschieden durch die Bestimmungen des Ortes, der Größe, der Wirksamkeit und der Abhängigkeit und Unabhängigkeit. So entsteht eine Verflechtung der beiden Vorstellungsverbände, wie schon erwähnt. Die

Unruhe, welche durch dieses Verhältniß unter den Vorstellungen entsteht, treibt zu einer doppelten Apperception beider Verbände, einmal von Seiten des in beiden Gleichen, und dann von Seiten des Verschiedenen. Die erstere ergibt die Zusammenfassung sowohl jedes Verbandes für sich, als auch beider zusammen, als Feuer; die andere die eines göttlichen und eines irdischen Feuers. Diese letztere Trennung widerspricht der ersteren Zusammenfassung; und dieser Widerspruch beruhigt sich dadurch, daß in einem neuem Apperceptionsprozesse sowohl die Gleichheit als auch die Verschiedenheit aufgefaßt wird als Folge des Ursächlichkeits- oder Abkunfts-Verhältnisses, in welchem das irdische Feuer zum göttlichen steht. Sie sind beide wirklich dasselbe, nämlich der Gott Agni, der oben wohnt und zu den Menschen herabsteigt.

Denn die Trennung des Vorstellungsverbandes vom oberen und desjenigen vom unteren Feuer wird zu wenig unterstützt, als daß sie der Verschmelzung, zu welcher die wesentlichsten Elemente hinstreben, eine aufhebende Kraft entgegenstellen könnte. Alle hier auftretende Verschiedenheit läuft schließlich doch nur auf Eins hinaus; die Verschiedenheit der Nähe und Ferne, der Größe und Kleinheit nämlich, und was sich sonst noch daran knüpfen mag, alles dies fällt zusammen mit dem Punkte der Unabhängigkeit des oberen und Abhängigkeit des unteren Feuers. Dieser Punkt ist aber sehr schwach. Denn auch das untere Feuer, das merkt der Mensch wohl, ist nicht von ihm abhängig, und es scheint ihm sogar noch weniger von ihm abhängig zu sein, als es in der That der Fall ist. Der Urmensch denkt nicht, daß er das Feuer durch bohren wirklich erzeuge; er hält sein Thun kaum für mehr als für eine Bitte an das Feuer, es möge erscheinen. Und erscheint es ihm nun, so thut es das als freies, gütiges Wesen, das sein Dasein für sich hat. Und wo könnte es denn als es selber sein, wenn nicht oben? Dort ist es an sich und ewig, hierher kommt es herab aus Güte.

Haben wir so den psychologischen Grund davon erkannt, warum der Urmensch das Feuer als Gott-Feuer ansieht, so wollen wir nun versuchen, uns auch die nähere Gestaltung der mythischen Anschauungen zu erklären.

Denken wir uns den Urmenschen in die freie Natur gesetzt, wie er war. Er sah den Himmel, die Sonne, Wolken und beim Gewitter den Blitz, indem er zugleich den Donner hörte. Er sah, er hörte; das heißt zunächst doch nur: er erhielt Sinnes-Eindrücke. Diese mögen sich immerhin zu einem Bilde gestaltet haben; dieses Bild war doch noch kein Object für seinen Geist, war noch keine Anschauung. Wenn wir etwas uns Unbekanntes sehen, so fragen wir: was ist das? Wir sehen doch scharf und klar und haben ein bestimmtes Bild von dem Dinge — was fragen wir denn also noch? Wir wollen noch Zweck, Herkunft, Einrichtung des Gesehenen wissen, um es dann in eine bestimmte Reihe schon von uns gekannter Dinge zu versetzen, oder wenigstens, wenn es nirgends hinpassen will, es zu diesen Reihen in Beziehung zu bringen. Erst dann sind wir befriedigt, haben wir nicht mehr ein vereinzeltes Bild, sondern eine Anschauung, ein Object; dann haben wir es appercipirt. Es bleibt also dem Geiste erst noch aus dem Bilde, indem er es appercipirt, ein Object zu schaffen. Der Geist bedarf aber zu seinen Schöpfungen, d. h. zu allem, was er sich denkend aneignet, gewisser Mittel. Die Empfindungen, alles was ihm die Sinne bieten, Töne, Farben, Tastgefühle, sind ein bloßer Stoff, den er sich aneignet. Die Mittel, welche diese Aneignung ermöglichen, werden ihm also nicht von den Organen geliefert, noch auch sind sie ihm fertig angeboren. Sondern, wie man im Handel und Verkehr den Besitz durch den Besitz vermehrt, so bereichert sich auch der Geist im jedesmaligen Falle vermittelst dessen, was er sich schon erworben hat; der jedesmalige Besitz ist Mittel zu seiner eigenen Vergrößerung. So appercipirt denn auch der Urmensch das Herabfahren des Blitzes und der Sonnenstrahlen vermittelst dessen, was sein Geist besitzt. Ich muß aber zur Vorsicht ermahnen. Wenn ich hier vom „Herabfahren des Blitzes und der Sonnenstrahlen“ rede, so habe ich schon ein bestimmtes Natur-Ereigniß in der Weise dargestellt und appercipirt, wie wir das heute im Umgange zu thun pflegen. So hat es der Urmensch nicht gethan; und wir fragen ja erst noch, wie er es gethan hat. Für ihn war noch keine Sonne, kein Blitz, kein Strahl; denn von all dem wußte er

nichts (vergl. diese Zeitschr. I. S. 313). Er sah zunächst bloß „Glänzendes“ in verschiedener Form und Bewegung. Er hatte sich aber auch nicht die Aufgabe gestellt, dieses sinnlich Gebotene nun weiter geistig zu bearbeiten; sondern absichtslos geschahen in seinem Bewußtsein Bewegungen, aus denen eben mythische Vorstellungen erwuchsen. Er appercipirte unbewußt und, wie sich von selbst versteht, mit den Vorstellungen, die er schon hatte; sein Geist schuf mit den Mitteln, die er besaß. Wie mußte also wohl seine Schöpfung ausfallen?

Was von allen Wesen, die der Mensch kannte, zog wie die Sonne durch die Luft, fuhr hernieder und durchschnitt die Luft wie der Blitz und der Licht-Strahl? Nur der Vogel. Diese Vergleichung des Vogels mit den Licht-Erscheinungen vollzog sich unmittelbar und unbewußt. Die Bewegung durch die Luft war unter den Vorstellungen vom Vogel die hervortretendste; wo nun diese Bewegung wahrgenommen wurde, war auch die Masse der Vorstellungen vom Vogel augenblicklich bereit, um als appercipirendes Mittel zu wirken: das sich in der Luft Bewegende ist ein Vogel. Er kommt herab von dem himmlischen Baume. So wird denn der Feuer-Gott Agni, als Blitz-Gott, angerufen: feuriger, goldgeflügelter Vogel. Aus dem Vogel überhaupt wird dann der Adler, der Falke, der starke, schnelle Vogel, der sich mit Kraft und Majestät herabstürzt.

Diese Apperception gehörte zu den einfachsten und blieb, wie gesagt, unbewußt. Die Vorstellung der Bewegung durch die Luft, welche der Blitz bot, und dieselbe Vorstellung aus dem Verbande derer vom Vogel verschmolzen und wurden eine. Bei der geringen Kenntniß, die der Mensch vom Blitz hatte, war hiermit schon der ganze Verband der Vorstellungen vom Blitz in den vom Vogel hineingezogen, und dadurch der letztere Verband nur in so fern bereichert, als es nun außer den irdischen Vögeln noch einen göttlichen, wunderbarsten gab. Es fand also keine bewußte Vergleichung zwischen Blitz und Vogel statt; sondern die unmittelbare Verschmelzung beider bewirkte die eine Anschauung vom Blitz-Vogel, ohne daß man sich in ihr einer Zweiheit bewußt gewesen wäre. Das, was wir den Blitz nennen, das war dem Urmenschen ein Vogel, und gar kein Blitz.

Aber auch umgekehrt: das, was wir diesen oder jenen Vogel nennen, Adler, Geier, Specht, das war ihm Blitz. Wenn der Grieche eine Adler- oder Geier-Art φλεγύας nannte, was, wie oben bemerkt, mit unserem Blitz, den Phlegyern und den Bhregus zusammenhängt: so hieß das ursprünglich nicht: der Vogel, schnell wie der Blitz, sondern der Blitz geradezu.

So zeigt denn eine Menge mythischer Vorstellungen den Blitz als irgend einen Vogel oder als Vogel überhaupt, wie auch Phoroneus, der schnell herabfahrende (S. 6), ursprünglich nur das Epitheton des kräftigen Vogels ist, zu welchem die sabinische Göttin Feronia das Femininum darbietet; und eine Fülle von Aberglauben beruht darauf, daß man in dem Vogel den Blitz erkennt.

Es ist aber doch ein Unterschied, ob es blitzt oder ein Vogel fliegt: das entgeht dem Urmenschen nicht. Indessen fern davon, daß dieser Unterschied im Stande wäre, die einmal vor sich gegangene Verschmelzung der Vorstellungen vom Blitz und Vogel und die unbewußt vollzogene Apperception des ersteren durch den anderen aufzuheben: wird er vielmehr selbst nur in Gemäßheit dieser Verschmelzung appercipirt. Man erklärt sich — ohne alle Reflexion — jenen Unterschied so: nachdem einmal der Vogel blitzend herabgefahren ist, blitzt er nicht mehr; er ist nun ein geschwächter, irdisch gewordener Blitz. Oder man sagt auch: der Vogel ist nicht der Blitz; er hat ihn herabgebracht.

Wo ist denn aber der Blitz hingerathen? Er hat augenblicklich geleuchtet und ist verschwunden. Er hat geleuchtet, also war er Feuer (*fulgeo* = φλέγω). Oder er hat vielleicht gar getroffen und gezündet: so war er — ob Vogel, oder nicht — sicherlich Feuer. Man vergegenwärtige sich dies: Am Himmel, an den Gränzen des Raumes, zu denen sein Auge drang, sah der Urmensch in überwältigender Weise Licht, Glanz, Helligkeit; dort sah er die Sonne und die Gestirne. Auf Erden — und nur die Dinge auf Erden kannte er; nur die Vorstellungen von den irdischen Dingen bildeten den Besitz seines Geistes — auf der dunkelen Erde kannte er weiter nichts jenem Oberen Aehnliches denn das Feuer; nur mit der Vorstellung von diesem konnte er jenes appercipiren. Und nun fährt vor seinen Augen

Feuer von oben herab. Jetzt erklärt sich ihm alles: das irdische Feuer kommt von oben, und das obere Feuer, herabgekommen, verbirgt sich zunächst, durch Verwandlung, dort in dem Körper, aus welchem er das Feuer zieht, im Holze.

Nun sind aber die Verhältnisse schon zu verwickelt geworden, und werden es noch mehr, als daß die ursprüngliche Vorstellung vom Blitz-Vogel in ihrer Einfachheit bleiben könnte. Daneben hat sich allseitig die Vorstellung von der Gottheit, vom göttlichen Wesen entwickelt; und das Feuer, der Blitz, der goldbeflügelte Vogel, ist der Gott Agni geworden. Jetzt gestalten sich auch die Vorstellungen vom Feuer in neuer, weniger einfacher Weise.

Aus dem Holze bricht die Flamme hervor; sie ist also längst in ihm gewesen. Das Bohren und Reiben in bestimmter Form bewegt den Agni zu erscheinen. Solche Thätigkeit also liebt der Gott; durch sie läßt er sich hervorlocken. Liebt er sie, so kann sie dem Menschen, der dem Gotte in Furcht und Dank ergeben ist, nicht gleichgültig sein. Es ist eine heilige Thätigkeit. Die Hölzer, die er dabei bewegt, tragen den Gott versteckt in sich. Alles erscheint ihm göttlich, und sein Bewußtsein weilt in der Götterwelt. Denn die geringe Trennung, die er zwischen dem unteren und oberen Feuer machen kann, bestand ja bloß in der Unterscheidung von Sein und Erscheinen. Wo aber der Gott erscheint, da ist er ja gerade. Die beiden Vorstellungsverbände vom Gott-Feuer und irdischen Feuer verschmelzen ihm also während des heiligen Actes der Entzündung vollständig; es gibt nur noch Vorstellungen von dem einen Feuer. Es waren aber diejenigen vom göttlichen, welche die vom irdischen völlig in sich aufgenommen haben. Widerstandslos üben sie die ausschließliche Macht im Bewußtsein und füllen es gänzlich aus. Der Mensch ist im Geiste von der Erde in die Götter-Welt versetzt. Er hat alles Sinnliche, Irdische vergessen und sieht und betastet nur Götter und Göttliches. Auch jede Anschauung, die ihm seine Sinne zuführen, wird unmittelbar von den Vorstellungen der Götter-Welt, deren sein Bewußtsein voll ist, ergriffen; sie erhält unter ihnen ihren Platz, ihre Bedeutung. Die Hölzer sind nicht mehr Holz, sondern der Bohrer,

der eigentlich thätige, den Gott hervorlockende Theil, ist ein göttliches Wesen, das den Gott holt. Dieser ist versteckt in der Höhlung der Scheibe; die aber wandelt sich für die Anschauung um zu einer Oertlichkeit im Götter-Lande, einer Höhle, in der der Gott gefunden wird. Es ist eine Begebenheit, die unter den Göttern stattfand: der göttliche Pramantha holt den Agni aus der Höhle.

Indem aber die Flamme emporlodert, kehrt auch das Bewußtsein zur Erde zurück: der Pramantha hat den Gott auf die Erde versetzt. Machen wir uns den Umschwung klar, den das hervorbrechende Feuer im Bewußtsein bewirkt. Der Vorstellungsverband vom irdischen Feuer, der in dem anderen vom göttlichen mit ihm verschmolzen lag, wird durch die gegenwärtige Wahrnehmung wieder als besondere Macht in das Bewußtsein eingeführt, und dadurch wird die Verschmelzung desselben mit dem anderen Verbande aufgehoben. Vor der sinnlichen Einwirkung des gegenwärtigen wirklichen Feuers kann der göttliche Vorstellungskreis seine Herrschaft nicht behaupten. Er weicht zurück und überläßt dem irdischen den Vordergrund des Bewußtseins. Das alles aber erscheint dem Urmenschen nicht als solcher psychologische Prozeß, sondern als realer, nicht als eine Bewegung von Vorstellungen, sondern als eine wirkliche Bewegung der vorgestellten Wirklichkeit. Wenn die Aufmerksamkeit sich von dem einen Vorstellungskreise zum anderen wandte, geleitet durch die Vorstellung Feuer, welche beide Kreise mit einander verband, und welche zuerst im göttlichen, dann im irdischen Kreise gedacht wurde: so schien dem Menschen das wirkliche Feuer aus jenem Kreise in diesen getreten, aus dem Himmel auf die Erde gelangt zu sein; und die begonnene Einbildung, der Gott-Pramantha habe Agni geholt, wird demgemäß in der Weise weiter geführt: er hat ihn unter die Menschen versetzt.

Was er unter seinen Händen erfahren hat, während er das Feuer drehte, das sieht er bald deutlich am Himmel von neuem in großartiger, gottwürdiger Form. Agni wohnt im hellen, klaren, lichten Himmel. Nun ist der Himmel von der Gewitterwolke bezogen und verdunkelt: Agni hat sich verborgen; er

hat sich versteckt in der Höhle der Wolke. Aus ihr bricht er hervor, geholt von einem göttlichen Pramantha, dem Matarichvan, dem Blitz. Der Blitz bohrt in der Wolke, wie der irdische Holzbohrer in der Holzscheibe; Prometheus, oder Bhregu und seine Nachkommen, die Bhregus, holen den Gott aus seinem Versteck. Sie fahren mit ihm hernieder auf die Erde und bringen ihn zu den Menschen.

Der Urmensch fragt nicht: woher stammt das Feuer? was wird aus dem vom Himmel gefallenen Feuer? Bevor er dies fragt, ohne daß er fragt, sieht er es, sagt es ihm der Blitz, daß das Feuer vom Himmel komme, und sagt es ihm das Holz, daß jener sich im Holz verbirgt. So fragt auch der Urmensch nicht: woher stammt der Mensch? Er sieht es ja, und übt es: der Mann ist der Pramantha, das Weib die ἐσχάρα (das untere Holz mit der Höhlung und die weibliche Scham). Des Menschen Geburt ist eine Feuer-Erzeugung. Wie der Urmensch einen Baum sieht und nicht fragt: was ist das? sondern ohne Aufmerksamkeit wird durch den Anblick des gegenwärtigen Baumes der Vorstellungsverband vom Baume, der schon im Geiste vorhanden, gebildet ist, ins Bewußtsein zurückgerufen, und dieser eignet sich den gegenwärtigen Anblick an, indem die Wahrnehmung mit dem Vorstellungsverbande wegen der Gleichheit des Inhalts verschmilzt; und dadurch wird das Gesehene als Baum appercipirt: eben so, wenn der Urmensch sich den Act der Begattung vergegenwärtigt, ist es der Vorstellungsverband vom Feuer-Reiben, welcher wegen der Aehnlichkeit der Bewegung ins Bewußtsein tritt, um jenen Act zu appercipiren. Die Aehnlichkeit beider Acte erscheint dem Urmenschen größer als uns. Feuer-Erzeugung einerseits ist ihm Religion und göttliches Thun; der Mensch andererseits gilt ihm schon als Feuer-Geschöpf, als Blitzgeboren, so gut wie dieser und jener Vogel. Die beiden Vorstellungsverbände sind zwar nicht verschmolzen, aber doch sehr und in wesentlichen Elementen mit einander verflochten. Der Widerspruch zwischen der theilweisen Verschiedenheit, welche die Verbände trennt, und der theilweisen Gleichheit, welche sie eint, führt auch hier wieder als Auflösung eine doppel- und gegenseitige Apperception herbei;

erstlich: der göttliche Reiber, Pramantha, Prometheus hat den Menschen geschaffen; oder der Blitz, Bhregu, Yama, der Blitz-Vogel Picus ist der erste Mensch; und umgekehrt: die eben hervorgeriebene Flamme ist die Erzeugung des Feuer-Gottes, des Agni, und das Holz ist die Wiege des Neugeborenen. So bleibt Agni für immer „der neugeborene" und „der jüngste", wie ihn die Veden nennen, und Dionysos, der ebenfalls ein Feuer-Gott, erscheint als λικνίτης, als Gott in der Wiege.

Es war dem Urmenschen gewiß: der Mensch ist Feuer; bewundert er doch diese seine Blitz-Natur immer noch, indem er den Gott erzeugt. Und als Priester-Geschlechter das ausschließliche Vorrecht errungen hatten, Feuer anzuzünden, da leiteten sich diese Geschlechter von Bhregu oder von Agni ab und nannten sich Bhregu's, Angirasen u. s. w. Sie thaten ja immer noch, was ihr Ahnherr, der Blitz, gethan hatte.

Dies nach meinen schwachen Kräften die psychologische Erklärung der ursprünglichsten Formen der Sagen von der Herabkunft des Feuers. Der Aberglaube, der sich an diese Sagen knüpft in alter Zeit wie noch in der Gegenwart wird passender besonders betrachtet werden. Nur die eigenthümliche Gestaltung des Prometheus bei den Griechen mag uns hier noch ein wenig beschäftigen.

Prometheus ist ein Gott und doch auch ein Titane; er ist der größte Wohlthäter des Menschengeschlechts, und sonst gilt doch in der mythischen Vorstellung alles was den Menschen wohlthut, auch als gottfreundlich, und nur was den Menschen Böses thut, auch als Empörer gegen den Gott. Zur Erklärung dieser ganz eigenthümlichen widerspruchsvollen Stellung scheinen mir folgende Punkte beherzigenswerth.

Alle Naturkräfte und Naturereignisse zeigen eine doppelte Seite: eine dem Menschen wohlthätige und eine ihm feindliche; und so erkennt auch der Mythos fast überall in derselben natürlichen Veranlassung einen guten und einen bösen Gott. Der böse Gott ist zugleich den Menschen und Göttern feindlich. Häufig ist der Gang, den die mythische Entwickelung nimmt, der, daß von den Beinamen des Gottes, der einen Natur-Prozeß darstellt, der eine zum guten, der andere zum bösen

Gotte wird. Der Inhalt oder die Bedeutung des Beinamens ist hierbei häufig der maßgebende Umstand. — Nun ist sichergestellt, daß Hephästos und Prometheus ursprünglich identisch sind, wie ja z. B. die Sage von der Geburt der Athene bald jenen, bald diesen das Haupt des Zeus spalten läßt. Beide aber, Hephästos und Prometheus, sind besondere Gestaltungen des Agni. Was nun Prometheus bedeutet, haben wir gesehen. Etwas von der sinnlichen Bedeutung muß diesem Namen noch auf eigenthümlich griechischem Boden angehaftet haben. Dagegen enthielt Hephästos schon ursprünglichst die schönste Bedeutung des Agni; denn er bezeichnet ihn wahrscheinlich als Haus-Gott, Schützer der Familie, als Gott des Heerdes. Als Heerd-Gott wird auch Hephästos noch von den Griechen verehrt. So scheint es denn doch natürlich, daß sich an ihn die Vorstellungen von der wohlthätigen Wirkung des Feuers knüpften. Andererseits aber war es doch unmöglich, den Prometheus, den Feuer-Räuber, entschieden zum Götter-Feinde zu machen, eben weil er den Menschen als Wohlthäter das Feuer gegeben hat, wie er auch der Schöpfer der Menschen war. So wurde er denn als Gott ein Vorkämpfer für die Menschen gegen die Unbill der Götter. Es kommt hinzu, daß vielleicht schon in der Zeit der Einheit des Sanskrit-Stammes der Feuer-Gott als Mensch-Gott auch der Gott des Denkens war, der unter den ursprünglichsten Verhältnissen wohl kaum etwas Anderes sein konnte, als ein Gott der Vorsorge, der vorsehenden Klugheit, die bei den Römern zur Minerva wurde, sich aber ganz natürlich an den Feuer-Gott knüpft, da sie sich nirgends so augenscheinlich bewährt, als im Gebrauche des Feuers. Wenigstens hat Agni schon in den Veden den Beinamen ***Pramati***, der, gräcisirt, etwa *προμῆτις* ergeben würde. Die epische Sage hat ***Pramati*** zur eigenen Person gemacht, und zwar zum Sohne des ***kyavana*** (oben S. 10) des „Herabgefallenen“, welcher ein Sohn des Bhregu, des „Blitzes“, ist. Dem Begriffe, wenn auch nicht dem Worte nach ist also der indische Pramati gleich dem Prometheus.

Prometheus ist Feuer-Gott, Mensch-Gott, Gott des menschlichen Schaffens durch Denken. Als solcher geräth er denn auch in Entzweiung mit dem höchsten Gott. So erscheint er

bei Hesiod und auch bei Aeschylus, nur daß letzterer die Schuld des Prometheus, sein Verhältniß zu Zeus überhaupt und so auch die endliche Versöhnung ungleich tiefer zu erfassen wußte.

So liegt denn in Prometheus das ganze Wesen des Heidenthums zusammengefaßt: Vergötterung des Menschen und der Natur. Dieser am meisten charakteristischen Gestalt jener Anschauungsweise, welche die Götter im Ebenbilde des Menschen schuf, stellte die entgegengesetzte Anschauungsweise, welche den Menschen dem einen Gotte gleich geschaffen sein läßt, und daß er sich ihm im Leben gleich mache fordert, eine andere Gestalt entgegen: Moses. Ich rede hier nicht vom historischen, sondern vom mythischen Moses, und hoffe, der Leser werde geneigt sein, diese beiden eben so sehr zu unterscheiden, wie den historischen und den sagenhaften Karl den Großen. Nun ist der mythische Moses dem Prometheus dem Sinne nach vergleichbar. Prometheus steigt in den Himmel und holt vom Altar des Zeus Feuer für die Menschen herab; auch Moses stieg hinauf und brachte die Tafeln seines Gottes zurück mit den Grundgesetzen alles menschlich-gemeinsamen, alles sittlichen Lebens. Darum konnte Moses nicht mit Gott in Widerstreit gerathen. Der ursprüngliche heidnische Mythos von Moses lautet aber auch anders. Moses hat mit seinem Stabe Wasser aus dem Felsen geschlagen: der Stab ist der Blitz, der Fels ist die Wolke, das Wasser ist der Regen. Kuhn hat ausführlich gezeigt, wie das Verschaffen des Wassers, Weines, Honigs, Meths, des Soma, in engstem Zusammenhange mit der Herabholung des Feuers stehe (wie Regen mit Blitz), und daß sie gewissermaßen mythische Synonyma sind. Wegen dieses Wassers hat sich auch Moses mit Gott entzweit. Während nun Aeschylus die Versöhnung so dichtete, daß er sowohl den Prometheus als auch den Zeus sich reinigen und mit sittlichen Elementen verbinden ließ, so gestaltete der monotheistische Geist des Propheten den ganzen Mythos um, setzte statt des Wassers und des Feuers das Wort Gottes, und so bedurfte es keiner weiteren Ausgleichung; denn Gott sprach mit Moses als mit seinem Diener und Boten. Doch blieb neben diesem monotheistischen Mythos von Moses, der Gottes Wort herabbringt,

auch der alte heidnische, daß er Wasser brachte. Es war ein richtiges Gefühl oder ein Rest von Bewußtsein, das man festgehalten hatte, bei jenem Wasser habe Moses gesündigt, obwohl man gar nicht mehr wußte, worin die Sünde bestanden habe. Wir deuten also und erhellen die verdunkelte Erinnerung oder die Ahnung des Verfassers des vierten Buches Moses, wenn wir sagen: insofern Moses mit seinem Stabe Wasser aus dem Felsen schlägt, ist er ein heidnischer Gott, ein Matarichvan, ein Pramantha, steht er also in Widerstreit mit dem einen, wahren Gotte, und muß er sterben; insofern er den Menschen das Wort Gottes gibt, ist er der Prophet ohne gleichen.

H. Steinthal, Dr.

Uebergang zwischen Tempus und Modus.

(Ein Kapitel vergleichender Syntax im Zusammenhang mit Formenlehre und Völkerpsychologie.)

Die neuere Sprachwissenschaft hat, aus dem Griechischen besonders, einen Unterschied zwischen „subjectiven und objectiven" Zeiten des Verbums gefunden und wohl als allgemein gültig in das System der philosophischen Grammatik aufgenommen. Jede solche Scheidung ist, wenn sie überhaupt factischen Grund hat, werthvoll und wohlthätig, und es ist nie ein Verdienst gewesen, mühsam gefundene Gränzen durch oberflächliche Betrachtung wieder zu verwischen; aber erlaubt und heilsam wird es bleiben, hie und da zu erinnern, daß solche Scheidungen nicht absolute sind, ja, daß gerade der Unterschied zwischen subjectiven und objectiven Zeiten, wie der damit verwandte zwischen „absoluten und relativen", selbst nur relative Bedeutung hat. Auch hier thut keine Sprache dem Schema des an sich, logisch Mög-

lichen und Richtigen vollständig Genüge, die ursprüngliche allgemeine Anlage ist nirgends zu consequenter Entfaltung gediehen. Im Griechischen selbst drängt der Unterschied zwischen den drei Verbalstämmen des verb. imperf., perf., und *aorist.* den zwischen actio imperfecta, perfecta und *instans* zurück oder greift störend in denselben ein, sofern der Aorist Indicativ, zunächst subjectiv absolutes Tempus, als historisches in einen relativen Gegensatz zu dem auf dem Boden der objectiven Zeit liegenden Imperfect hinübergezogen wird, als Ausdruck der rasch eintretenden und verlaufenden Handlung gegenüber der in Unvollendung ruhenden, und auch seinen übrigen Modi im Gegensatz zu denen des Präsens und Perfects jenes objective Zeitmoment eignet. In anderen Sprachen wird das logische Schema durch Kreuzungen, Zusammenschiebungen noch mehr modificirt, meistens verkürzt, jedenfalls verrückt; man bedenke nur z. B. daß das lateinische Perfect präsens und historicum zugleich ist, und daß das deutsche Imperfect, ursprünglich Aorist (wo nicht gar Perfect), noch jetzt auch diesen vertritt. Aber schon begrifflich verfällt jener Unterschied einer gewissen Dialektik: es liegt auf der Hand, daß die actio imperfecta dem Präsens, die instans dem Futurum, die perfecta dem Präteritum überhaupt nahe steht, und Heyse selbst, von dessen Bestimmungen wir hier ausgehen, spricht dies aus (S. 469 seines „System der Sprachwissenschaft"), gestützt auf die Ansicht, daß die objectiven Zeitmomente der Anschauung näher liegen als die subjectiven, also in der Sprache früher ihren Ausdruck fanden, als diese, denen sie wohl gar ihre Form (wenigstens zur Anlehnung) liehen. Auf welche von beiden Seiten die zeitliche Priorität falle, dürfte noch näher zu untersuchen, vielleicht aber auch dann schwer zu entscheiden sein (der Unterschied zwischen actio imperfecta und instans wenigstens scheint eben auch nicht so sinnlich anschaulich, wie es für die älteste Periode der Sprachbildung verlangt wird); hier begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß, sobald überhaupt von einer historischen Ableitung der einen Art Zeiten von der anderen die Rede sein soll, der zwischen beiden begrifflich aufgestellte Gegensatz von Anfang an nicht so streng gemeint sein oder im Verfolg nicht festgehalten werden kann.

Schwieriger schon scheint der Nachweis, wenn wir die Behauptung ursprünglicher Flüssigkeit der Sprachelemente auf das Verhältniß zwischen Tempus und Modus erstrecken wollen. Hierüber herrschen sonst entweder gar keine oder sehr unklare Ansichten. Heyse sagt nur (S. 471), die Sprache gelange früher zur Tempus= als zur Modusbildung; von begrifflicher Priorität hier nichts; eine Verwandtschaft beider wird nur darin angedeutet, daß der griechische Optativ darum in seinen Endungen sich dem Präteritum anschließe, weil er auch der Bedeutung nach die Bezeichnung der Nichtwirklichkeit, d. h. der nicht sinnlichen Gegenwart, mit ihm theile. A priori läßt sich allerdings nicht viel mehr sagen. Ist der Indicativ Modus der Wirklichkeit, der Optativ der Möglichkeit (der griechische Conjunctiv noch genauer der vom bloß Gedachten oder Gewünschten zum bestimmt Erwarteten übergehenden Nothwendigkeit), so hat zwar die Wirklichkeit nächste Verwandtschaft zur Gegenwart (daß der Indicativ des Futurums und Präteritums nicht gleiche Gewißheit enthalten wie der des Präsens ergibt sich daraus, daß jener griechisch in Absichtssätzen mit dem Conjunctiv wechselt, dieser sich geradezu als Ausdruck der Nichtwirklichkeit brauchen läßt, wie bald näher gezeigt werden soll), in die Nichtwirklichkeit theilen sich Vergangenheit und Zukunft (doch so, daß die Vergangenheit als gewesene Wirklichkeit in der Erinnerung mit größerer sinnlicher Bestimmtheit lebt als die Zukunft im bloßen Gedanken); aber mit dieser Betrachtung gelangen wir nicht weit; der Unterschied der objectiven Zeiten vollends, den wir vorhin dem der subjectiven nahekommend fanden, läßt sich mit dem der Modi kaum in irgend eine Parallele bringen. Versuchen wir also, ob sich nicht a posteriori, aus Betrachtung der verschiedenen Sprachen und der Geschichte der einzelnen bestimmtere Ergebnisse für unseren Zweck gewinnen lassen.

Auf dem Uebergang von den Sprachen, deren Unvollkommenheit, wesentlich in unvollkommener Trennung des Verbums vom Nomen und Mangel der Flexion bestehend, für die specifisch verbalen Functionen des Tempus und Genus kaum nothdürftige Zeichen wird bieten können, zu den sanskritischen finden wir im Semitismus und zwar im Hebräischen einen sehr merk=

würdigen Stand des fraglichen Verhältnisses fixirt, nämlich eine noch ganz ursprüngliche Ungeschiedenheit von Tempus und Modus. Neben großem Reichthum von Formen für das Genus des Verbums (wozu dann aber auch Kategorieen wie transitiv, reflexiv, causativ, intensiv gehören) zeigt also das Hebräische in dem für uns wichtigeren Gebiete des Tempus und Modus auffallende Armuth, wenigstens eine Einfachheit, die zwar zum Ausdrucke alles dessen, was in hebräischer Literatur vorkommen mochte und uns vorliegt, so ziemlich hinreicht, aber zur Uebersetzung classischer oder moderner Perioden unvermögend sein würde. Der sogenannte „erste Modus", auch Perfectum genannt (und das Zusammenfallen dieser Namen auf Eine Form ist schon bedeutsam genug für die Frage nach der historischen Priorität zwischen Tempus und Modus oder vielmehr für ihre ursprüngliche Identität) bezeichnet das Vollendete, Gewisse, Unabhängige, der „zweite Modus", auch Imperfectum (früher Futurum) genannt, die entgegengesetzten Bestimmungen. Beide sind coordinirt und von einander unabhängig. Jener ist die eigentliche Form für die Vergangenheit, dieser für die Zukunft; die wirkliche Gegenwart wird oft durch das Particip mit hinzugedachter Copula umschrieben. Stehen sie nebeneinander, so fällt im Allgemeinen das in den ersten Modus Gesetzte früher; aber auf dem Gebiete der Gegenwart sowohl als der beiden anderen Zeitsphären können sich die Modi auch begegnen. Der erste bezeichnet nämlich auch eine in die Gegenwart noch hineinreichende Vergangenheit und von anderer Seite das Thatsächliche als Fortwirkendes, zeitlos Gewisses, ewig Gegenwärtiges, insofern also auch Zukünftiges (z. B. häufig in unmittelbaren Aussprüchen Gottes, dessen Verheißungen durch das bloße Wort schon so viel als erfüllt sind). Der zweite Modus, zunächst also für das noch nicht Abgeschlossene, sich Wiederholende, Mögliche im Gegensatze des Thatsächlichen, steht doch auch von der Vergangenheit, wenn man sich auf den Moment zurückversetzt, von wo sich die Handlung erst entwickeln sollte, also zur Bezeichnung der Zukunft in der Vergangenheit, wie der erste Modus umgekehrt oft als futurum exactum. In abhängigen Sätzen verlangt die beabsichtigte Folge den zweiten Modus, aber das

hebräische Satzgefüge ist im Ganzen mehr beiordnend als unterordnend, auch in der Beiordnung oft einfach copulativ, und im erzählenden Styl oder sonst zusammenhängender Rede bezeichnet zwar der erste Modus im Grunde das Gewordene aus einem Werden, der zweite das Umgekehrte, aber sie können sich auf dieser schmalen, willkürlichen Gränze auch geradezu verschieben und promiscue einer den anderen aufnehmend fortsetzen. Es sind also beides Haupttempora, aber weil ihnen zur genaueren Modification des Temporalen Neben-Tempora fehlen, schlagen sie, gerade wegen dieser angebornen Schroffheit und Spröde, in einander um und sinken zu bloßen Rudimenten von Modi herab; denn wahre Modi (wie der daneben bestehende Imperativ und Infinitiv) können sie auch wieder nicht sein, weil diese deutlich ausgeprägte Tempora neben sich verlangen, um ganz rein ihrer eigenen Bestimmung zu dienen.

Treten wir aus dieser Uebergangsregion in das Gebiet des Sanskrit selbst ein, so ist zwar hier die Tempusbildung zu Aorist und Imperfect fortgeschritten und die Scheidung der Tempora von Modi angefangen, aber diese selbst noch keineswegs vollkommen ausgebildet. Von einer durchgehenden Unterordnung derselben unter die Tempora kann schon darum nicht die Rede sein, weil manche Modi nur bei einzelnen Tempora erscheinen; sie scheint aber überhaupt, so gut wie die umgekehrte, wenn sie als Postulat grammatischer Vollkommenheit aufgestellt wird, ein aus der Gewöhnung an die alte Schulgrammatik der classischen Sprachen entstandenes Mißverständniß, jedenfalls von nur äußerlichem Werth, für das Lernen, nicht fürs Begreifen. Die Modi des Aorist entbehren mit dem Augment auch des subjectiven Tempusbegriffs, und da der objective in den gewöhnlichen Paradigmentabellen nicht berücksichtigt wird, so erzeugt ihre übliche Stellung darin einen falschen Schein. Der Optativ des Präsens oder Imperfects gehört dorthin eben auch nur nach der Seite des objectiven Tempus, die er mit jenen gemein hat; beim Futur mag er am rechten Orte sein. Im Lateinischen hat man sich auch vor dem Umgekehrten zu hüten; es gibt zwar hier unstreitig subjective T e m p o r a des Conjunctivs oder einen Conjunctiv gewisser Tempora; umsomehr sollte

man den förmlich modalen Gebrauch der „Tempora", besonders in Hauptsätzen, von dem anderswo mehr temporalen derselben Formen, der nur durch die Strenge der lateinischen Satzfügung einen modalen Anflug bekömmt, unterscheiden. Im Griechischen ist jener für den römischen Geist so charakteristische Zwang der meisten abhängigen Sätze in die Form des Conjunctivs oder Optativs viel eingeschränkter (man denke z. B. an die Freiheit der oratio obliqua); im Deutschen herrscht noch mehr Willkür, wenn nicht für das Neuhochdeutsche Verwirrung das richtigere Wort ist. — Im Ganzen wird man mit der Ansicht der Wahrheit ziemlich nahe kommen, daß keines von beiden, weder Tempus noch Modus, urspünglich fertig für sich ausgebildet war, ehe noch vom anderen eine Spur keimte, sondern daß entweder in einer dem Hebräischen ähnlichen Weise beide in einander lagen und sich allmählich durch besondere Merkmale von einander lösten, oder daß zwar eines von beiden vorherrschte, aber schon sehr früh auch zu Zwecken des anderen syntaktisch verwandt, wohl gar formell umgebildet wurde. Wir sind über diesen Urzustand ohne directe Zeugnisse; aber soweit wir in der historischen Zeit zurückgehen können, finden wir beides neben einander, theils temporale Verwendung ursprünglicher Modi, theils umgekehrt temporale Bezeichnung modaler Verhältnisse; beides hat sich auch in die neueren Sprachen hinein fortgesetzt, halb als Erbschaft, halb als eigene Zuthat. Die nähere Betrachtung dieses Wechselverhältnisses ist unsere Hauptaufgabe.

Die Ansicht, daß die Tempora (doch wohl das Präsens ausgenommen) aus ursprünglichen Modi erwachsen seien, kann sich am ehesten auf das Futurum stützen, welches auch, wo es in relativ einfacher Form vorhanden ist, d. h. nicht überhaupt fehlt oder umschrieben wird, sich als spätere Bildung, aus dem Conjunctiv und Optativ entnommen, zu erkennen gibt. Daß das Futurum von den Zeiten die abstracteste ist, also dem ältesten Bedürfniß und Vermögen am fernsten lag, wurde schon oben bemerkt, ebenfalls schon angedeutet, daß der Begriff des Möglichen, wofür Conjunctiv und Optativ gelten, leicht in den des Zukünftigen übergehe. [Heyse erinnert S. 464 treffend,

daß unser (umschriebenes) Futurum potential angewandt werde in Sätzen wie: du wirst ihn kennen; er wird krank sein; du wirst doch das nicht gethan haben]. Den näheren Nachweis der historischen Entstehung der Futurformen des Lateinischen und Griechischen aus dem Potentialis des Sanskrit sehe man in Kürze bei Heyse S. 465. (Aelteste griechische Futura wie *ἔδομαι, πίομαι,* vielleicht auch *ἔσομαι*, rühren noch aus einer Zeit her, wo, beim Vorherrschen der Verba *-μι,* der Conjunctiv vom Indicativ durch Einsatz eines kurzen Bindevocals unterschieden werden konnte). Trotzdem wäre es übereilt, was vom Futurum gilt, diesen modalen Ursprung, aufs Präteritum übertragen zu wollen, dessen uralte Formen nichts von solcher Abhängigkeit verrathen, sondern durch die mit dem Augment verbundene Zurückziehung des Accents, sowie durch die Verfestigung und Verdichtung der Stamm-Elemente in Reduplication und Ablaut eben auf ganz eigenthümliche Weise nur die Vergangenheit oder zunächst Vollendung symbolisiren (s. Heyse 458. 463, vergl. S. 471. 472 über die Bedeutung der Bildungs-Elemente von Conjunctiv und Optativ). Wohl aber findet hier das Umgekehrte statt, modale Verwendung des ursprünglichen Tempus. Schon oben war davon die Rede, wiefern die Vergangenheit an Nichtwirklichkeit und bloße Möglichkeit gränze. Dagegen läßt sich freilich vom Standpunkte der Psychologie und des modernen Bewußtseins aus Manches einwenden. Ist nicht die Vergangenheit gleich vorhin noch im Lichte der vollendeten Gewißheit erschienen? ist sie nicht wirklich der noch schwankenden Gegenwart gegenüber das Feste, Unwandelbare? beruht nicht der größte Theil unseres Wissens auf Erfahrung, und zieht nicht das Gemüthsleben aus ihr seine süßeste Nahrung? Doch hier stehen wir auch schon an der Gränze der sentimentalen Betrachtungen, die sich darüber anstellen lassen. Denn, daß zarte Seelen fast mit größerer Innigkeit an der Vergangenheit hängen, daß die Dichter diesen Gefühlen ihre schönsten Worte leihen, beweist wohl eher gegen die absolute Zuverlässigkeit jener Zeitphäre, dagegen für den Duft, in dem sie schwimmt und in den sie sich theilweise auflösen läßt, um sich in neue Gebilde von bloß idealer

Wirklichkeit zu formen. Mag auch der Dichter den herben Ausspruch:

„Vorbei“! ein dummes Wort; warum vorbei?
Vorbei und reines Nichts — vollkommnes Einerlei!
„Es ist vorbei“, was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen.

nur dem Mephisto in den Mund legen, so hat doch die Vergangenheit für den naiven Menschen der Urzeit und auch für das nüchterne Nachdenken der Gegenwart unstreitig ihre bedeutend negative Seite. Die Erinnerung hat nie die Ueberzeugungskraft der sinnlichen Anschauung, die Seligkeit des augenblicklichen Genusses; dem kindlichen Menschen erscheint sogar ein Zukünftiges oft lebhafter als das ähnliche Vergangene, auf dem doch die Erwartung beruht, eben weil die Erinnerung sich abstumpft und der Auffrischung durch erneute Anschauung bedarf, die dann von der Phantasie anticipirt wird. Eine merkwürdige Spur dieser geringeren Werthung der Vergangenheit hätten wir auf sprachlichem Gebiete selbst, wenn die von Grimm (Grammatik II.) aufgestellte Annahme einer privativen, abschwächenden Bedeutung des Ablauts in der Wortbildung sich über eine größere Anzahl von Fällen erstrecken ließe. Wie aber dem allem sei —, Thatsache ist, daß das griechische Präteritum des Indicativs (Imperfect und Aorist) in Conditionalsätzen mit negativem Sinn, sowie in unerfüllten Wunschsätzen (wo εἰ = utinam) gebraucht wird, wo deutsch und lateinisch (hier mit wenigen um so bemerkenswertheren Ausnahmen) das Imperfectum und Plusquamperfectum des Conjunctivs stehen. Die Sache ist bekannt genug und findet sich in jeder Schulgrammatik verzeichnet, aber nach ihrer Entstehung und Bedeutung so wenig ergründet und benutzt als überhaupt irgend etwas aus dem übrigens mit so dankenswerther Sorgfalt gesammelten Material der älteren Sprachwissenschaft. Heyse bemerkt sie nur kurz S. 431 und stellt dazu die allerdings ähnliche Construction des französischen Conditionalis mit dem Imperfect und Plusquamperfect des Indicativs bei si. Man könnte sich zunächst über den griechischen Gebrauch beruhigen wollen mit der einfachen Bemerkung, daß dem Griechischen in Ermangelung conjunctiver Zeiten, kaum etwas An-

deres übrig geblieben sei, als jener Nothbehelf; dabei vergäße man aber nicht nur, daß das Französische, im vollständigen Besitz jener Formen, sie in diesem Falle nicht braucht, sondern noch viel mehr einen sehr unwissenschaftlichen Cirkel, worin sich jene scheinbare Erklärung bewegt. Kamen wohl jene Satzarten im Griechischen erst vor, nachdem der gesammte Organismus der Verbalformen geschaffen und in Unveränderlichkeit erstarrt war, so daß weder Ort noch Zeit mehr blieb, dem nachträglichen Bedürfniß zu genügen? Oder fehlte es dem Griechischen etwa an schöpferischer Kraft, eine gehörige Anzahl von Formen zu erzeugen? Warum brauchte es in diesem Falle nicht den doch, wie es scheint, zu ähnlichem Zweck vorhandenen Optativ? Offenbar ist es einer gründlichen Wissenschaft in diesem Falle gerade darum zu thun, und sie wird ihre Forschungen darauf richten, warum, d. h. von welcher inneren Sprachform (Vorstellungsweise) geleitet, das Griechische, da ihm ohne Zweifel weder Kraft noch Zeit zu anderweitigem Verfahren fehlten, von Anfang an in jenes von anderen Sprachen abweichende Geleise gerieth. Wollen wir dies zu ergründen versuchen, so muß allerdings der französische Gebrauch zugezogen, aber es darf sein Beitrag zur Erklärung nicht überschätzt und muß von vornherein eine schädliche Vermischung zweier, doch nicht ganz gleicher Dinge vermieden werden. Es ist nämlich zu bedenken: 1) daß das Französische als secundäre Sprache und von einer Schwester des Griechischen abstammend mit diesem selbst nicht so auf einer Linie steht, daß unmittelbar von einem aufs andere geschlossen werden dürfte; 2) ist das Conditionnel des französischen Hauptsatzes wirklich dem Präteritum mit ἄν des griechischen noch weniger genau gleichzusetzen als schon die Tempora der Nebensätze; 3) ist der doppelte Indicativ (im Hauptsatz mit ἄν) im Griechischen auch bei vergangenen Fällen Regel, während das Französische in diesem Falle beide Sätze auch in den Conjunctiv Plusquamperfect setzen kann (s'il fût —, il eût — beide mit Particip, statt des gewöhnlichen s'il était —, il aurait —; altfranzösisch kann auch das einfache Imperfect Conj. mit si vor). Gemeinsam beiden Sprachen bleibt die der Construction zu Grunde liegende Annahme der Nichterfüllung der Bedin-

gung, auch wo die Zeit nicht schon entschieden hat; und der Indicativ mag eben darin seinen Grund haben, daß jene Annahme eine ganz bestimmte ist, das Präteritum darin, daß mit erhöhter Lebhaftigkeit gesagt werden will, z. B. wenn ich es hatte (nämlich bei dem noch auf der Grenze der Vergangenheit liegenden ersten Eintritt des gegenwärtig noch vorliegenden Falles), so gab ich es = so wollte ich es (schon damals) geben = so wahr ich es (nicht) hatte, gab ich es. Im Deutschen muß es freilich durchaus heißen: „hätte —, gäbe", franz. si j'avais, je donnerais; griech. εἴ τι εἶχον, ἐδίδουν ἄν. Leichter ist der vergangene Fall zu erklären, dessen Formel griechisch lautet: εἰ — ἔσχον, ἔδωκ' ἄν und auf den der erstere sich zurückführen zu lassen scheint. Und doch findet hier ein Unterschied statt; denn wenn auch französisch gesagt werden kann: S'il bougeait, il était perdu; si le czar avait toujours eu cette humanité, c'était le premier des hommes; ebenso italiänisch: se io veniva un' ora prima, questo non succedeva; io ve lo dava, se l'aveva (daneben aber: avrei giá finito il mio lavoro, se non m'impediva quello; Sarei giá venuto, se non veniva un uomo, also in verneinenden Sätzen vom Standpunkte der Gegenwart aus, während man sich dort ganz in die Vergangenheit zurückversetzt) und ähnlich spanisch etwa: á mi mismo me pareció mal, si mi padre dejaba de cumplir —, und wenn auch im Deutschen solche Sätze mit doppeltem Indicativ Imperfect nachgeahmt werden können und hie und da vorkommen, — so entspricht doch der bloße Indicativ des Hauptsatzes nicht dem griechischen mit ἄν und dem französischen Conditionnel und es können Sätze obiger Art nicht in gleichbedeutende mit doppeltem Conjunctiv (französisch auch Conditionnel im Hauptsatz) umgesetzt werden, z. B. italiänisch: se io fossi venuto —, sarebbe successo; avrei dato se l'avessi avuto; französisch: s'il avait (eût) bougé, il aurait (eût) été perdu; denn beim doppelten Indicativ steht man auf dem Punkte, wo der Ausgang noch ungewiß war, beim doppelten Conjunctiv ist schon ausgemacht, daß die Handlung des Hauptsatzes nicht eintrat. Darin also gehen Griechisch und Französisch gegenüber allen anderen vergleichbaren Sprachen einig, daß sie auch bei noch schwebenden

Fällen den bedingenden Satz in den Indicativ (Imperfect) setzen, während jene dies nur bei vergangenen thun können, sonst zum Imperfect des Conjunctivs genöthigt sind; darin aber hat schließlich das Griechische, wenn ihm bisher der Mangel von Tempora des Conjunctivs zur Last fiel, wieder einen entschiedenen Vorzug vor allen neueren Sprachen und einen letzten Unterschied auch vom Französischen, daß es von dem wirklich schwebenden Fall noch durch eine besondere Formel unterscheiden kann den als bloß möglich und ohne positive oder negative Entscheidung angenommenen: *εἴ τι ἔχοιμι, δοίην ἄν.* Das Lateinische gibt diesen reinen Optativ durch doppeltes Präsens Conjunctiv (si hoc dicas, erres, d. h. wenn es dir einfallen sollte —, verschieden von dicis, bei bereits gethanem Ausspruch, und diceres, bei der Annahme, daß er nicht gethan werde, oder daß das nicht die Meinung war). Französisch muß: si j'avais, je donnerais, auch für diesen Fall gelten und ebenso die doppelten Conjunctive der anderen Sprachen, wenn man nicht zu Umschreibungen greifen will, wie: gesetzt den Fall und dergl. Außer den förmlichen Conditionalsätzen, den einfachen Wunschsätzen mit Nichterfüllung (*εἰ γὰρ τότ' ἔσχον*! hätte ich doch gehabt! ähnlich mit dem Imperfect *ὤφελον*, wovon noch unten), und den abhängigen Folgesätzen, die sich in conditionale Hauptsätze umsetzen lassen (z. B. *τί μ' οὐ λαβὼν ἔκτεινας εὐθύς, ὡς ἔδειξα μήποτε ἔνθεν ἦν γεγώς* „so daß ich nie gezeigt hätte", Soph. Oed. R. 1392 und kurz vorher: *ἵν' ἦν τυφλός τε καὶ κλύων μηδέν*, damit ich — gewesen wäre, = dann, so hätte, wäre ich —) steht das griechische Präteritum (und zwar mit *ἄν*, das in Wunschsätzen natürlich fehlt, in den Folgesätzen wenigstens, wenn nicht ein ausdrücklicher Bedingungssatz beigefügt ist, wie Xen. Anab. 7, 6, 23) noch in solchen elliptischen Hauptsätzen, wo im Rückblick auf einen erzählten Vorgang eine Folge als damals möglich ausgesprochen wird. Lateinisch steht hier, mit lebendiger Zurückversetzung in jenen Moment, das sonst wie das Plusquamperfect auf ausdrücklich unerfüllte Bedingung eingeschränkte Imperfect des Conjunctivs, als Präteritum des optativen Präsens, in bekannten Stellen wie: Dares hanc vim Crasso: in foro saltaret (angenommen man hätte dem C. diese

Gewalt gegeben, so würde er auf dem Forum getanzt haben, Cic. Off. 3, 19, 75), ähnlich vellem, mallem, cuperem, ich hätte gewollt, bei vergangenen Gelegenheiten, wo übrigens die Erfüllung möglich war) in ejusmodi causa quid *facerent* omnes Crassi et Antonii? (würden gethan haben, nicht: thäten, denn sie können schon gestorben sein Cic. Verr. 2, 2, 78, 192); besonders aber: moesti, *crederes* victos (man hätte sie für besiegt halten können, sollen), in castra redeunt (praes. hist.) Liv. 2, 43, pecuniae an famae minus parceret, haud facile *discerneres* Sall. Cat. 25, 3, confecto proelio, tum vero *cerneres*, quanta audacia *fuisset* in exercitu Catilinae 61, 1, (da hätte man sehen können, sc. wenn man dabei gewesen wäre und beobachtet hätte, denken wir; der Lateiner aber nimmt dies unmittelbar an, drückt nur das Können durch den Conjunctiv aus und würde das Plusquamperfect auf den Fall sparen, wo das Sehen wirklich anderweitige Hindernisse fand). Griechisch müßte es heißen: *ἔνϑα δή ἔγνω ἂν τις* (praeter. von *γνοίη ἂν*), *εἶδες ἂν, ἡγήσω ἂν*. Auch in anderem Zusammenhang, wie z. B. Xenoph. Hell. 1, 7, 7: *οὐκ ἂν καϑεώρων*, ist der Sinn nicht so fast: sie hätten nicht gesehen, als: sie konnten (in jener Stellung) nicht sehen. — Hiermit ist der erste Theil unserer Aufgabe geschlossen und mit den letzten Beispielen, wo es sich um den Begriff des Könnens handelt, bereits der zweite angebahnt. Das Bisherige zeigt hinlänglich, daß Uebergänge zwischen Tempus und Modus stattfinden, aber in den verschiedenen Sprachen in verschiedenen Fällen und in verschiedenem Maaße, so daß völlige Congruenz der Denk- und Sprachweise nirgends behauptet werden kann. Nachzuforschen, ob nicht auch das Lateinische, welches von jenem Gebrauch eines indicativen Tempus für den Conjunctiv bisher keine Spur zeigte, doch ausnahmsweise, vielleicht aber nur aus tieferer Consequenz, in denselben verfalle, ist der Gegenstand der folgenden Betrachtung.

Nehmen wir, wie oben geschehen, Conjunctiv und Optativ für die Modi der Nothwendigkeit und Möglichkeit (der bestimmten und unbestimmten Erwartung), so sind der verbale Ausdruck dieser Begriffe das deutsche „müssen, sollen, wollen,

können, mögen", und es ist von Interesse, zu beobachten, wie sich diese an sich schon modalen Verba zu den Modi selbst verhalten. Da zeigt sich zunächst nur im Deutschen oft, daß die Modalität der in einem abhängigen Infinitiv genannten Handlung, die eigentlich schon durch den Indicativ jener Verba bezeichnet wäre, an ihnen noch einmal ausgeprägt wird. Wir sagen: „du solltest fleißiger sein; ich könne es wohl sagen; ich möchte auch dabei sein", setzen also das regierende Verbum in den Modus der Nichtwirklichkeit, während das Sollen, Können, Wollen durchaus als wirklich gedacht werden und eine Bedingung weder dabei steht, noch ergänzt werden muß. Jedenfalls ist der Sinn nicht: „du solltest (wohl, sonst), sollst aber (doch, jetzt) nicht; ich möchte wohl, aber ich mag nicht" u. s. w.; sondern eher etwa: „du solltest, willst oder thust aber nicht; ich könnte, mag aber nicht; möchte, darf aber nicht". Logisch richtig ist das Verfahren der Sprache hier so wenig als anderswo: es findet vielmehr eine Verschiebung und Steigerung der Modalität statt, die wir psychologisch genauer, mit Rücksicht auf die in dieser Zeitschrift (Jahrg. I. Heft 2) erschienene Abhandlung eine „rückwärts wirkende Attraction" heißen können, sofern der im Hintergrund stehende Gedanke, der irgendwie negativ bedingten Handlung des Infinitivs schon die an sich positive Modalität des Verbum finitum ergreift, gleichsam ansteckt und sich assimilirt. Doch wir müssen nun zusehen, ob auch die anderen Sprachen diesen Weg einschlagen. Die romanischen zeigen keine Abweichung vom Neuhochdeutschen. Wenn wir sie im ersten Theil in gewissen Fällen bedingender Sätze den Indicativ setzen sahen, wo er uns weniger geläufig ist, so gehen sie hier (wo es sich nur um Hauptsätze handelt) mit uns zusammen, d. h. sie setzen statt unsers Conjunctivs ihren Conditionalis und machen zwischen diesen Verben und beliebigen anderen keinen Unterschied. Im Griechischen zeigt sich schon ein feiner Unterschied, denn während oben dem Indicat. Prät. im bedingenden Satz im Hauptsatz dieselbe Form mit ἄν entsprechen müßte, fehlt dieser wichtige Zusatz hier bei χρῆν, ἔδει, ἐξῆν und den synonymen Verbindungen von ἦν mit Adjectiven wie αἰσχρόν, εἰκός, ferner bei ὤφελον, ἤμελλον, wohl

auch ἠβουλόμην und ἠδυνάμην, wenn nicht die Möglichkeit, Nothwendigkeit des Factums, aber es selbst geleugnet wird; im entgegengesetzten Falle darf ἄν nicht fehlen. Neben dem kategorischen δεῖ σε heißt also ἔδει σε (wenn es überhaupt modal steht, was nicht immer der Fall ist, da es auch historisches Imperfect sein kann): du solltest (thust aber nicht), ἔδει ἄν: du müßtest (mußt aber nicht); δέοι ἄν: in einem gewissen Falle träte die Nothwendigkeit ein (der Fall liegt aber nicht vor). Bemerkenswerth ist, daß das gerade bei den drei vorhin mitverzeichneten Verben δύναμαι, βούλομαι, μέλλω [vergl. noch (ἐ)θέλω] vorkommende doppelte oder verstärkte Augment anzudeuten scheint, daß dieselben schon früh meist als Imperfecta gedacht und gebraucht wurden, wie das deutsche „wollen" im Gothischen schon als Präs. Indic. die Form eines Imperf. Conj. hat.

Im Lateinischen kommt eine Verstärkung und Verschiebung der Modalität vor, wenn statt des regelmäßigen „quis dubitet?", um die schon in quis liegende Unwahrscheinlichkeit oder gar Unmöglichkeit des Zweifels noch zu steigern, auch vom Standpunkte der Gegenwart aus mitunter gesagt wird: quis dubitaret? (wer sollte zweifeln können?). Aehnlich ego timerem?! (ich sollte Furcht kennen!). Epicurus quid dicit quod dignum non *esset* (ganz entsprechend unserm: was nicht würdig wäre, aber eigentlich statt *sit*). Wo aber nach einem Können oder Sollen gefragt wird, steht der Conjunctiv (Imperfecti oder Plusquamperfecti) nur 1) eben zum Ausdruck jener nicht durch eigene Worte vertretenen Begriffe, z. B. haec quum viderem, quid *agerem*? contenderem contra tribunum plebis? (Cic. Verr. 3, 19, 43; „was hätte ich thun sollen" oder „was sollte ich thun?") cur igitur et Camillus *doleret*, si haec post trecentos et quinquaginta fere annos eventura putaret, et ego *doleam*, si ad decem millia annorum gentem aliquam urbem nostram potituram putem (Camillus hätte [zu seinen Lebzeiten] Schmerz empfinden sollen, ich sollte es jetzt?). Das sind Fälle, wie die oben schon angeführten von „können", wo die Zurückversetzung in die Vergangenheit auch den Modus der Annahme des Möglichen um eine Zeitstufe

weiter führt (vom Präsens ins Imperf.). Si ita esset, quid *opus erat* te gradatim istuc pervenire? *Sumpsisses* tuo jure. (Cic. nat. deor. 1, 32, 89: du hättest es nehmen können und sollen). Quum tibi senatus ex aerario pecuniam prompsisset, quid facere *debuisti? Retulisses..., solvisses...*; frumentum .. ne *emisses* (Cic. Verr. 3, 84, 195 immer = du hättest können und darum auch sollen, d. h. du hättest es gethan, wenn du nämlich recht handeln wolltest oder nicht der wärest der du bist). Im Deutschen kann in ähnlicher Weise einem der sich über gehabtes Mißgeschick beklagt z. B. entgegnet werden: hättest du nachgedacht! hättest du Acht gegeben! u. s. w., so wärest du nicht in Schaden gekommen; du hättest also sollen. 2) Wo das Können und Sollen nach ihrem strengeren Begriff gedacht und darum durch posse, debere, etc. selbst bezeichnet werden, stehen diese im Imperf. oder Plusq. Conj. nur wo die Mögkichkeit, Pflicht selbst bedingt oder aufgehoben ist oder war; auch vellem steht nur von Wünschen, auf deren Erfüllung man verzichtet, und alles das ist der regelmäßige conditionale Modus. Zwischen possum, possem und potuissem liegen aber Mittelstufen, auf denen Verschiebung stattfindet; possim steht concessiv = *δυναίμην ἄν* von in bloß angenommenem Fall stattfindender Mögkichkeit, ebenso velim von Erfüllbarem, beide verbunden z. B. imilari neque possim si velin, nec velim *fortasse* si possim (Cic. Brut. 83, 287; volo (*θέλω*) bezeichnet nicht Wunsch sondern wirkliches Begehren; das deutsche „möchte" muß für velim und vellem gelten, wie „könnte" für possim, possem und auch noch für poteram und possum in bald zu besprechenden Fällen). Auch von den Verben des Müssens und ihren Umschreibungen und Synonymen mit esse und Nomen mag ein Conj. Präs. in jener optativen Weise vorkommen (obwohl es an sich und für den römischen Sinn insbesondere leichter angeht, die Möglichkeit selbst als die Nothwendigkeit bloß facultativ zu setzen): wo aber das Können und Sollen wirklich stattfindet (=fand) und durch ein Hinderniß (des Wollens oder Vermögens) zwar die betreffende Handlung selbst, nicht aber die Fähigkeit, Gelegenheit, Erlaubniß, Verpflichtung dazu aufgehoben ist oder war, da findet im

Lateinischen jene Verschiebung des Modus keine Anwendung, sondern man kann von einer in theilweiser Verschiebung des Tempus bestehenden „constructio ad sensum“, von einem scheinbaren Rückfall in das Präteritum des eigentlichen Indicativs, richtiger aber von einem ursprünglichen Verharren darin reden. Diese eigenthümliche Erscheinung verlangt noch unsere nähere Aufmerksamkeit, um so mehr da sie von den Grammatikern nicht klar genug dargestellt wird.

Wir unterscheiden Sätze mit ausgesprochener Bedingung (1) und dabei zwei Arten Fälle, wie schon oben: vergangene (a) und gegenwärtige (b); hiernach Sätze ohne (ausgesprochene) Bedingung (2). Bei 1 a) steht der bedingte Satz im Indicativ Prät. (Imperf. Perf. Plusq.), der bedingende im Conj. Imperf. oder Plusq. Die Fälle kommen vor bei posse, licere, debere, oportere, decere; esse mit Adjectiven wie aequum, melius etc., bei den ein Müssen oder Sollen (Wollen) enthaltenden Participien des Futur. Act. und Passiv mit esse. Bei 1 b) steht der bedingte Satz im Indic. Imperf., der bedingende im Conj. Imperf.; die Wörter dieselben wie bei a). Bei 2) wo es sich also nur um Hauptsätze handelt, denen aber meist eine Art von Bedingung in Form eines Adversativsatzes beigeordnet ist, steht also immer der Indicativ und zwar von der Gegenwart das Präsens und Imperfectum, von der Vergangenheit das Imperf. Perf. oder Plusq., so daß das Imperfectum, wenn nicht Zeitangaben dabei stehen, zuweilen zweideutig ist. Einige Beispiele anzuführen ist fast unerläßlich.

Zu 1 a): Si tribuni me prohiberent, testes cita*turus fui* (für den Fall daß —, wäre ich bereit gewesen — Liv. 38, 47) deleri totus exercitus *potuit*, si fugientes persecuti victores essent (32, 12), si unum diem morati essetis, mor*iendum* omnibus *fuit* (2, 38), si ita Milo putasset, *optabilius* ei *fuit*.. (pro Mil. 11). Diese Fälle gleichen ganz den oben aus den romanischen Sprachen beigebrachten, aber ein doppelter Indicativ findet sich im Lateinischen nie, hingegen der Indicativ des Hauptsatzes, ohne ausgesprochenes „müssen“, anticipirt vom betreffenden Verbum selbst; z. B. si per Metellum licitum esset (licebat würde wohl die Erlaubniß als vorhanden

gewesen bezeichnen, und esset drückt den Gedanken der handelnden aus), matres illorum *veniebant* (= venturae erant, wollten kommen und wären gewiß gekommen, Cic. Verr. 5, 49); *perierat* imperium, si Fabius tantum ausus esset (Sen. de ir. 1, 11).

Zu 1 b) Si victoria, praeda, laus dubia essent, tamen omnes bonos reipublicae subvenire *decebat* (Sall. Jug. 85, nicht bei einer früheren Gelegenheit sondern in dem bevorstehenden Kampfe). Si Romae Pompejus privatus esset *hoc tempore*, tamen ad tantum bellum is *erat deligendus* (Cic. pr. leg. Man. 17 „müßte" nicht „mußte"; es folgt nunc). Si mihi nec stipendia omnia emerita essent necdum aetas vacationem daret, tamen *aequum erat* me dimitti (Liv. 42, 34, vielleicht schon früher, aber auch jetzt noch wäre es billig; übrigens gehört dieser Satz, weil si für etiamsi steht, also die Bedingung zugegeben wird, eher zu 2). *Poterat* utrumque praeclare, si esset fides in consularibus (Cic. ad div. 1, 7; es wird fortgefahren: sed *est,* nicht etwa erat). Dem Sinne nach fällt noch hierher: *admonebat* me res (d. h. ich sollte und wollte eigentlich) ut . . . *hoc* quoque loco interitum eloquentiae deplorarem, nisi vererer . . . (Cic. off. 2, 19).

Zu 2 (*possum* persequi multa oblectamenta rerum rusticarum; sed ea ipsa quae dixi sentio fuisse longiora, Cic. Cato m. 16). Perturbationes animorum *poteram* morbos appellare, sed non conveniret ad omnia (Cic. de fin. 3, 10, „ich könnte", sagen wir hier, aber auch im vorigen Satz). Ne ad rempublicam quidem *accedunt* nisi coacti; *aequius* autem *erat* id voluntate fieri (Cic. off. 1, 9). Aut non suscipi bellum *oportuit,* aut geri pro dignitate populi Romani (Liv. 5, 4: man hätte ihn nicht anfangen sollen, sc. wenn man ihn so schlecht fortsetzen wollte). *Melius fuerat* promissum patris non esse servatum (Cic. off. 3, 25). Ad mortem te duci jam pridem *oportebat* (hätte schon längst geschehen sollen; der Zusatz jam pridem ist nöthig, weil ohne ihn oportebat auch nur heißen könnte: man sollte dich jetzt . .). Volumnia *debuit* in te officiosior esse quam fuit, et id ipsum quod fecit, *potuit* diligentius facere (Cic. ad fam. 14, 16: hätte sollen, —

können). Id quod ratio *debuerat* (docere) usus docet (Cic.). Quae conditio non *accipienda fuit* potius quam relinquenda patria (ad Att. 8, 3, 3: hätte eher nicht sollen —). Quamquam *poteram, malo*. Cic. fin. 3, 35, 119. Peccasse se non *anguntur*, objurgari moleste *ferunt*; quod contra *oportebat* (Lael. 24, 90). Quae si singula vos forte non *movent*, universa tamen . . . movere *debebant* (nat. deor. 2, 65, 163). *Nunc est* bibendum . . . ., *nunc* Saliaribus ornare pulvinar deorum *tempus erat* . . Horat. Od. 1, 37, 1 sq., was Orelli als „concisa temporum attractio" erklärt: factum jam dudum oportebat, atque etiam nunc oportet „quo ipso cessationem reprehendit". Dieses „tempus erat" (offenbar auch ein Synonym von oportere etc.) findet sich auch Ovid. Trist. 4, 8, 25, und entsprechend im Griechischen: *τί ποϑ' ἄνδρες οὐχ ἥκουσιν; ὥρα δ' ἦν πάλαι* (Aristoph. Eccl. 877) und italienisch *ora* ben *era* tempo; wir sagen entweder „wäre" oder „wäre gewesen". *Optimum erat* (omnino versus non facere); sed *nequeo* dormire. Horat Sat. 2, 1, 7. T. Grachus, vitam, quam gloriosissime degere *potuerat*, immatura morte finivit (Vell. Pat. 2 3, 3; „hatte können", gäbe im Deutschen den Sinn, daß er es auch wirklich führte; auch die lateinischen Indicative streifen oft ans Mißverständliche).

Was die Grammatiker als „Ausnahme" von dieser Regel geben, Imperfectum oder Plusquamperfectum Conjunctivi, sind eben Fälle der obigen Hauptregel; d. h. das Können und Müssen kann auch mit dem ganzen Falle selbst nur als künftig möglich angenommen oder geradezu bestritten werden (aus inneren Gründen), während die obigen Beispiele alle sich auf schon vorgelegene oder noch vorliegende Fälle beziehen. Man vergleiche: haec si diceret, tamen ignosci *non* opor*teret*, si nimis atrociter imperando sociis in tantum adductus periculum videretur (Cic. Verr. II, 1, 27, 70: die Meinung ist, wie das vorhergehende ausdrückliche non enim potest dicere zeigt, er wird aber das nicht sagen, weil er selbst einsehen muß, daß diese Darstellung der Sachlage ihn doch nicht entschuldigen würde; das zweite si gibt den Grund davon und steht fast = quum). Ibid. 42, 107: quodsi ita fecisset, tamen de testamento illius *nihil* novi juris constitui opor*teret* (das fol-

gende imitatus esses zeigt, daß ein anderes rechtliches Verfahren möglich war). Cluentio ignoscere debebitis, quod haec dici patiatur; mihi ignoscere *non* deber*etis*, si tacerem (pr. Cluent. 6 der Zusammenhang mit den vorausgehenden Futura zeigt, daß auch deberetis in dieser Zeit gedacht wird und in den Conjunctiv nur gesetzt ist wegen des im Imperfectum stehenden Nebensatzes; es könnte wohl auch heißen: debibitis, si tacuerim). Magis ***esset*** pudendum, si in sententia permaneres (Tusc. 2, 5, 14) ist wohl zu erklären: wenn du für die Zukunft beharrtest; ebenso possem 1, 34, 84 de nat. deor 2, 9, 23, 19, 49. In potu***isset***is? (pr. Mil. 28, 76 = ***non*** potuissetis), potuisset Phil. 2, 27, Tusc. 5, 2, 5 ist posse = valere, sufficere.

Der Grund der nun dargelegten lateinischen Redeweise ist offenbar zunächst eine strengere logisch richtige Auffassung der modalen Kategorieen. Für das Rechtsbewußtsein und den praktischen Verstand des Römers (bei den Griechen ist es mehr theoretischer Scharfsinn) kann die einmal in ihrer Objectivität erkannte politische Nothwendigkeit und Pflicht nicht wieder dem subjectiven Urtheil anheim gegeben werden, und auch die Möglichkeit denkt er, wenn sie einmal stattgefunden haben soll, consequent genug, um sie nicht selbst wieder in Zweifel zu rücken. Ganz aus demselben Grunde stellt er Sätze mit prope und paene (während wir „fast, beinahe“ wenigstens mit dem Conj. Plusq. verbinden können) regelmäßig und mit Recht in den Indicativ, weil ja, was ihnen an Wirklichkeit abgeht, durch das Adverb genügend bezeichnet ist. Aehnlich sind auch die bekannten Redensarten longum, magnum est etc. = „es würde zu weit führen“ und dergl. und aus dem gleichen Gefühle mag es herrühren, daß umgekehrt der Lateiner in Nebensätzen mit si, wie die oben 1a) sich nicht wie die neueren Sprachen den Indicativ erlaubt, weil ja doch die Annahme der Nichtwirklichkeit dabei waltet. Entweder also sagt er geradezu (von der Gegenwart) possum, debes, auch wo wir unser abgeschwächtes „ich könnte, du solltest“ setzen, oder er geht in seinem Feinsinn (für die Sache, nicht für die Person) so weit, die Möglichkeit und Nothwendigkeit gleichsam als ewige, allem menschlichen Thun präexistirende Ordnungen aufzufassen, welche zwar

für den Menschen bestimmt sind, aber so, daß ihm nichts übrig bleibt, als in dieselben am rechten Orte sich einzufügen. Wo dies nicht geschieht, da entsteht, auch von der Gegenwart aus, die Ansicht, es sei eine vielleicht schon lange vor dem Moment des Handelns bestandene Gelegenheit oder Pflicht versäumt worden (daher das Imperfectum 1b) und 2); in der Vergangenheit selbst aber findet die Verschiebung umgekehrt statt: das Imperfectum kann fürs Perfectum eintreten, dieses fürs Plusquamperfectum, wenn nicht zwischen diesen Paaren jede genauere Abstufung überhaupt in jener an sich zeitlosen Prädestination verschwindet. Das Imperfectum des Hauptsatzes bei 1b) ist schwerlich bloß mechanische Attraction und Assimilation an das des Nebensatzes; es muß denselben Grund haben wie in den Fällen von 2, wo es auch neben einem Präsens vorkommt, also jene Erklärung nicht mehr paßt; überdies bleibt immer der Indicativ, wenigstens nicht das Tempus allein, das Eigenthümliche. Dennoch mag als zweiter Grund des ganzen Gebrauchs auch ein schärferer Sinn des Römers für die temporalen Unterschiede angeführt werden. Schon oben fanden wir einen Fall, wo das Imperfectum mit richtigem Gefühl statt des Plusquamperfectums angewandt wurde; und was hier von Verschiebung vorkommt, ist nach dem bisher Bemerkten auch eher Herstellung als Entstellung des ursprünglichen Verhältnisses. Besonders sprechend aber für die Consequenz des Sprachgeistes in dieser Richtung ist noch, daß nach einem Haupttempus oder historischen Tempus eines Hauptsatzes, von dem ein Nebensatz nur unter einer Bedingung abhängt, statt des Plusq. Conj. von esse mit Partic. Fut. der Conj. des Perfects gewählt wird; es wird also die Regel gleicher Tempora in Conditionalsätzen verletzt; die Gewohnheit, auch im Indicativ scripturus *fuit*, scribendum *fuit* statt — fuisset zu sagen, schlägt durch, und kommt auch potuerit statt potuisset vor. Zahlreiche Beispiele geben die Grammatiken; hier nur zwei zur Nothdurft. An potest quisquam dubitare, quin, si Ligarius in Italia esse potu*isset*, in eadem sententia *futurus fuerit?* — Captivi tantum pavorem *fecerunt*, ut, si admotus extemplo exercitus *foret*, capi castra po*tuerint*. Wir können diese richtige Denk- und Sprechweise

im Deutschen allerdings auch üben; aber eben, daß wir es bloß können, nicht müssen, ist das Schlimme, oder, wenn dies ungerecht, das Eigenthümliche unserer Sprache, vielleicht aller modernen, worüber noch einige Schlußgedanken folgen werden. —

Ein Rest des lateinischen Sprachgefühls mag sich durch alle Verderbniß hindurch in die romanischen Sprachen fortgepflanzt haben, und nur auf diesem Wege scheint sich der Gebrauch des romanischen Conditionalis, besonders aber des französischen, mit Indicativ im Nebensatz, gründlich erklären zu lassen. Der romanische Conditionalis ist (nach Diez Gramm. 2, 112 ff., ähnlich wie das Futurum aus dem Infinitiv mit habeo, aus demselben mit habebam entsprossen; italiänisch canteria aus cantar-avia, d. h. cantare habebam (das s an französisch chanterais ist erst späterer Zusatz); daneben italienisch ein gleichbedeutendes canterei, aus cantare habui. Spanisch cantaria; daneben aber ein in der Bedeutung eines zweiten Conditionalis oder Imperf. Conj. fortlebendes cantāram, spanisch cantara, im Haupt- und Nebensatz anwendbar, neben dem auf den letzteren beschränkten Imperf. Conj. cantase (cantassem) und dem noch seltneren sogenannten Futur. Conj. cantare aus cantavero. Hier haben wir also, wie auf romanischem Boden natürlich, Verschiebungen genug, von Tempus und Modus, Form und Bedeutung. Cantaria hieß ursprünglich: ich wollte singen (actio inst. in praet.), jetzt: ich würde singen. Wie läßt sich das vermitteln? durch das deutsche zweideutige „wollte“, nicht, denn es ist zufällig und unorganisch, daß darin Indicativ und Conjunctiv zusammenfallen. Aber in seiner ursprünglichen Bedeutung war cantaria = einem gut lateinischen cantaturus eram, und habere konnte (vergl. ich hatte zu singen) mit der Bedeutung des Wollens in manchen Fällen die des Sollens (Antrieb von außen) verbinden; nehmen wir nun hinzu, was oben über den Gebrauch des lateinischen Futur. periphrast. in Conditionalsätzen beigebracht wurde, so erklärt sich vielleicht, wie überhaupt die aus der Umschreibung mit habere stammenden romanischen Tempora conditionale Bedeutung annehmen (von der Wirklichkeit in die Möglichkeit zurücksinken) konnten. Für den eigenthümlichen französischen Gebrauch des Imperf. Indic. im

Nebensatz muß hingegen (was aber kein Widerspruch ist) ein dieser Sprache anhaftendes lebendigeres Nachgefühl des im Conditionalis ursprünglich enthaltenen Indicativ angenommen werden, der dann durch assimilirende Attraction denselben Modus im Nebensatz hervorrief. Der äußeren Form nach wäre somit dieser Fall freilich auf den allgemeineren des doppelten Indicativs von vergangenen Fällen zurückgeführt, aber dem Sinne nach muß er auf die ebenfalls schon oben versuchte anderweitige Erklärung gestützt werden. Eher mag, wenn man überhaupt im Romanischen nicht alles aus einem bloßen Spiel des Zufalls mit bereits fast sinnlos gewordenen Formen erklären will, das spanische cantara aus jenen auch in den Schwestersprachen üblichen Sätzen herzuleiten sein (mit Verschiebung der Zeit); das Lateinische kennt den doppelten Indicativ bloß in positiver Condition.

Kehren wir endlich noch einmal zum Deutschen zurück und fragen, ob jene Verschiebung schon der älteren Sprache eigen sei, so sind deutliche Beispiele davon aus verschiedenen Gründen schwerlich in großer Anzahl zu finden, aber Spuren einer Neigung dazu. Schon bei Isidor lesen wir: odo ***mahti*** angil sosama so got mannan chifruman? (Wackernagel Leseb. 34, freilich ein Fall, wo auch lateinisch posset stehen könnte, s. oben). Mittelhochdeutsch finden sich häufige Fälle des Imperf. Indic. und Conj. von der Vergangenheit, wo wir jetzt entweder das Imperf. Indic. oder das Plusq. Conj. setzen. Z. B. wie ***mehte*** (Conj., wie jene lateinischen: quid ageret etc.) er baȥ erscheinen sîne triuwe wider in? (a. a. O. 543, 25, wie konnte er oder hätte können —) und daneben: waȥ ***mahte*** er dô beȥȥeres tuon? (167, 19, wahrscheinlich noch Indic.). Deutlicher Conjunctiv: man ***möhte*** wol genôzen (vergleichen) ir kintlich gemüete hin ze der engel güete (333, 14). Indic. im Vordersatz: ***muoste***stu nu leben, so hette ich virwunden al mîne nôt (272, 7), vielleicht auch: den hett ich sicherlîche vorholne gerne gesên ***unde mocht*** iz mit gevuoge geschên (225, 22 ff; von einer kurz verflossenen Gelegenheit, wo wir doch gewöhnlich sagen würden: wenn es hätte — können). Gleich nachher heißt es dort: vunf bouge lossam die ***mochte*** ein bote

schire umbe mich verdienen, der den helit drâte ***brâchte*** zô mîner kemenâten (könnte — „brächte" oder beides mit „hätte"?). Indicativ im Hauptsatze, und zwar nicht vor einem einzelnen vergangenen Fall, sondern von allgemeiner Möglichkeit, also sogar über das Lateinische hinausgehend, scheint geschrieben Wigal. 2099: wie ***mohte*** (sic) wir vertrîben die langen naht und unser leit niuwan (außer) mit ir (der wîbe) salecheit? aber die Orthographie dieser Handschrift ist schwankend und wir würden durchaus sagen: möchten. Wo wir das Plusq. Conj. des Auxiliars mit Infinitiv Präsens setzen, steht mhd. der Inf. Prät. mit Imperf.; ob aber dieses Indicativ oder Conjunctiv sei, ist wenigstens bei wolde und solde nicht mehr zu unterscheiden, bei mohte oft unsicher; einzig mües(t)e ist deutlicher Conjunctiv und muß wohl auch für jene entscheiden. Den (sin) ***mües*** er gar verloren ***hân***, waerȝ niht ein herzehafter man (Wack. 403, 27, hätte er verlieren müssen). Si ***mohte*** wol keiserinne von ir tugenden ***sîn gewesen*** (Wigal. 735 „hätte sein können") ich ***solde*** dich ***hân*** irslân (Wack. 203, 26, hätte dich erschlagen sollen) sie ***wolden*** in gerne ***hân*** irslân (198, 33, hätten ihn gerne —). Andere neuere Dialekte wie das Englische mit seinen farb- und formlosen might, could, must, should, would lassen uns vollends im Unklaren über den Hauptpunkt; dagegen ist zu bemerken das Ineinandergreifen von Sollen und Wollen, schon im Futur: I shall, thou wilt u. s. w.

Fragen wir zum Schlusse, abgesehen von der historischen Berechtigung, ob die moderne Redeweise mit den Wörtern des Könnens und Müssens gegenüber der antiken etwelchen Grund und Werth habe, psychologisch und wohl gar moralisch, so wäre es gewiß ein übereilter Schluß von einem Gebiete auf andere, wollte man behaupten, der neuere Sprachgebrauch beweise in diesem Falle ein relatives Unvermögen oder eine Abneigung der betreffenden Völker, die so hochwichtigen Kategorieen der Möglichkeit und Nothwendigkeit mit gehöriger Schärfe zu denken. In solcher oberflächlichen Weise können überhaupt Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie nicht in Verbindung gesetzt werden, wenn diese nicht gründlich in Mißcredit kommen oder geradezu lächerlich werden soll. Nur soviel bleibt wahr und muß

als Endresultat unserer ganzen Untersuchung gelten, daß allerdings die neuere Syntax jene Kategorieen aus ihrer objectiven Geltung ins Subjective zieht, und daß die damit zum Theil verbundene Vorliebe für breitere und weichere Redeweise von der strengen Kürze des Alterthums bedeutend absticht. Beides muß aus einer verschiedenen inneren Sprachform hervorgehen und auf den Geist wieder in verschiedener Weise zurückwirken. Die Thatsache selbst kann aber noch ganz andere Gründe haben als intellectuelle Schwäche oder sittliche Verwilderung. Die Sprache ist nur e i n e von vielen Ausstrahlungen des Geistes, und je später, um so weniger sein unmittelbarer, untrüglicher Ausdruck. Daß wir jene Verschiebung bei allen modernen Sprachen finden, scheint vielmehr auf eine noch allgemeinere Eigenthümlichkeit derselben zu deuten, welche besteht in einer unwillkürlich zunehmenden Abschleifung und Uniformirung auch der syntaktischen Formen, theils durch den mechanischen Effect des vielfachen Gebrauchs überhaupt, theils durch das mehr dynamische Streben, die Sprache in freierer Weise den immer wechselnden und sich mehrenden Bedürfnissen des fortschreitenden Lebens anzupassen, während doch ihre Bildsamkeit eine natürliche Schranke hat. Im vorliegenden Falle äußert sich diese Richtung des Sprachgeistes als eine Neigung, zunächst für die Sprache des täglichen Verkehrs, bei der wachsenden Ausdehnung und Mischung der Geselligkeit, auch in höheren Begriffssphären, möglichst gefügige, höfliche, milde Wendungen zu nehmen. Eine frühere Zeit oder eine weniger cultivirte Menschheit, die dies Bedürfniß nicht kennt und befriedigt, ist darum innerlich nicht besser: im Gegentheil, je freier man mit der Sprache umgeht, um so mehr kommt der Geist zum Bewußtsein seiner idealen, auch an ihre ältesten und ehrwürdigsten Offenbarungen nicht für immer gebundenen Natur, und hinter der mehr oder weniger bewußten Accommodation an die Convenienzen der realen Welt muß durch den bloßen Gegensatz das Bewußtsein der r e i n e n Wahrheit hervorgerufen werden und kann eher Raum gewinnen als bei der unbewußten, zauberartigen Gewalt der Sprache über frühere Generationen. So dient die Sprache auch in ihrer scheinbaren Verderbniß, ja eben in ihrer Knechts-

gestalt, der Vervollkommnung des mündig gewordenen Geistes. Aber freilich, das muß wiederholt werden, eben weil es sich so verhält, gilt von der Sprache, was eine seither selbst abgestorbene Philosophie von sich sagte: sie malt nur grau in grau; sie bleibt zwar immer ein Spiegel des Geistes, aber sie muß mit sorgfältig geschärftem Sinne, durch ein complicirtes System von Mittelgläsern hindurch gedeutet werden.

Für das Neuhochdeutsche könnte man, wenn es dessen bedürfte, die Entschuldigung nachbringen wollen, daß jene Verba, ohnehin Wörter des häufigsten Gebrauchs, oft förmlich und bloß als Auxiliare für andere dienen; da nun die Gewohnheit im Reich der Sprache so mächtig und verführerisch walte wie in anderen Sphären des Geistes, so geschehe es leicht, daß diese stellenweise geringere Selbständigkeit denselben auch da nachfolge und anhange, wo sie, vielsagend statt nichtssagend, ihren ursprünglichen eigenen Werth haben können und sollten. Aber einerseits ist jener auxiliare Gebrauch zum Theil eben das, wovon in unserer Betrachtung selbst die Rede war; andererseits ist er, soweit dies nicht gilt, doch eben erst aus dem sonstigen abgeschwächten Gebrauch, von dem zuletzt die Rede war, entstanden; wir wollen also, nachdem der Kreis unseres Gegenstandes für einmal durchlaufen scheint, ihn nicht in einen circulus in demonstrando auslaufen lassen.

Ludwig Tobler, Dr.

Verdichtung des Denkens in der Geschichte.

Ein Fragment.

„Der pythagoreische Lehrsatz ist für den Anfänger in der Geometrie ein großes Ziel, das zu erreichen nicht wenig Freude macht, aber auch viele Mühe kostet; und wenn es erreicht ist, wenn er ihn begriffen hat, dann muß er doch, um seinen Inhalt klar und begründet zu denken, sich aller vorangegangenen Sätze erinnern und ihn selbst in allen Theilen sich genau vergegenwärtigen; für den gelehrten Mathematiker aber ist der Satz so einfach, seine Anwendung so leicht, der Inhalt desselben streift durch seine Seele so flüchtig und so sicher, wie beim Anfänger kaum das erste Axiom, daß es zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie gebe". Den psychischen Prozeß, welchen der Mathematiker durchgemacht hat, um zu einer solchen Art des Denkens zu gelangen, nennen wir: Verdichtung der Vorstellungen.

Dieselbe Verdichtung des Denkens — und Handelns sogar — vollzieht sich in der Geschichte für einzelne Völker und selbst für die gesammte Menschheit; sie geschieht, indem Begriffe und Begriffsreihen, welche in früheren Zeiten von den begabtesten Geistern entdeckt, von wenigen kaum erfaßt und verstanden, doch allmählich zum ganz gewöhnlichen Gemeingut ganzer Classen, ja der gesammten Masse des Volkes werden können. Als Plato zuerst in dem gesammten Wortschatz der Sprache zwei Gattungen von Wörtern *ὄνομα* und *ῥῆμα* unterschied, war diese Unterscheidung für ihn und sein Zeitalter, für den erhabensten Geist aus dem bildungsreichsten Volke in der Zeit seiner höchsten Blüthe eine — Entdeckung. Wenn er einen funfzehnjährigen Gymnasiasten sähe, der aus einer seiner Schriften einen Satz ins Deutsche überträgt, nicht bloß richtig, sondern auch sicher, indem er den Satz genau analysirt und in neun verschiedene begrifflich fest bestimmte Arten von Wörtern

(Redetheile) unterscheidet — er würde den Knaben für einen „zweiten Prometheus" halten, „von den Göttern müsse ihm solche Weisheit überliefert sein" und er würde ihm „wie der Spur eines Unsterblichen folgen" (vergl. Phil. 16c und Phädrus 265).

Solche Thatsachen mögen diejenigen beachten, welche an dem allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes zweifeln, weil sie, unfähig, die innere Verschiedenheit zu erkennen, nur sehen, daß wir heute noch mit denselben Problemen uns abmühen, deren Lösung auch die ältesten Zeiten schon vergeblich beschäftigt hat; diejenigen vollends, welche in vergangenen Zeiten und Völkern Ideale der Vollkommenheit sehen, um deswillen schon der weise Koheleth (Kap. 7. V. 10) ihnen zuruft, daß sie unweise seien.

Diese fortschreitende Ausbreitung der Ideen, oder richtiger diese immer allgemeinere Vertiefung in der Anschauung der Dinge, beruht wesentlich auf dem Prozeß der Verdichtung der Begriffsmassen. Alle Bildung des Einzelnen — also auch der Gesammtheit — gründet sich auf Aneignung und Verarbeitung beziehungsweise einfacher Begriffe; an die elementaren Denkformen und Anschauungsweisen, in denen die Welt und das Leben erfaßt wird, knüpft die Entwickelung des Geistes an. Das Maß der Klarheit eines Gedankens steht mit dem Maße der Anstrengung, ihn zu erfassen, im umgekehrten Verhältniß; was aber ohne Anstrengung erfaßt werden kann, gilt als das Einfache, Elementare, womit der Pädagog seine Bildungsarbeit beginnt. Je mehr also eine Begriffsreihe, jetzt noch das Product einer kaum geahnten Entdeckung und Gegenstand einer mühevollen Erkenntnißarbeit, bei der einen Generation an Klarheit und Durchsichtigkeit und Geläufigkeit gewinnt, desto mehr erhält sie von jener elementaren Natur und kann für eine folgende Generation Gegenstand der ersten und einfachsten Belehrung sein. Die Redetheile, die Umdrehung der Erde und die fünf Welttheile sind Lehrobjecte unserer Elementarschulen in Dorf und Stadt.

Was also ein letztes Ziel der Geistesthätigkeit in einer vergangenen Epoche gewesen, wird zum Ausgangspunkt in einer

späteren. In diesem neuen Ausgangspunkte nun, in diesen nunmehr elementaren Begriffen liegt die ganze Reihe der Begriffsvermittelungen, durch welche hindurch sie einst langsam und mühevoll erzeugt wurden, verdichtet vor; eine langgedehnte Vergangenheit wird in ihnen zur geschlossenen Gegenwart.

Müßige Köpfe mögen sich mit der Frage beschäftigen, weshalb die Vorsehung der Menschheit diesen langen und beschwerlichen Weg vermittelter Erkenntniß auferlegt hat; wir werden aus der Geschichte der Wissenschaften und dem Fortschritt des öffentlichen Geistes in der Menschheit die Gedanken gewinnen: daß eine Theilung der Arbeit von der Vorsehung, wie in die Breite, so auch in die Länge der Zeiten angeordnet ist; daß jede wahrhafte und fruchtbare geistige Arbeit den Zweck hat und erfüllt, daß sie gethan und abgethan und nun nicht mehr gethan zu werden nöthig ist, daß mit jedem Schritt das Ringen und Sinnen des menschlichen Geistes sich in ein einfaches Schauen verwandelt; daß aber in jeder Geistesthat eine ganze Geschichte von Geistesarbeit aufgehoben und unverloren und darin gerade so enthalten und erhalten ist, wie die Eichel in der Eiche, die aus ihr erwachsen.

Freilich nicht im Hegel'schen Sinne meinen wir, daß neue historische Principien als neue Phasen des dialektischen Begriffes auftreten, und diese die früheren objectiv in sich aufgehoben haben; sondern psychologisch erscheint die frühere Arbeit in der gegenwärtigen verwerthet, und die Begriffe schreiten fort, indem die einen auf kritischem Wege als Irrthum erkannt und abgeworfen werden, andere aber als Wahrheit festgehalten und geläufig gemacht, zum Gemeingut erhoben und zu keimkräftigen Elementen umgebildet werden. Auch die Irrthümer können, indem sie die Kritik und den Forschungsgeist wachrufen, mittelbar zur Wahrheit führen, und in so fern als Glieder in der Kette von Ursachen und Wirkungen zur Entdeckung derselben aufgenommen erscheinen; dies aber darf uns nicht hindern zu erkennen, daß wirklich Irrthum und Täuschung im ganzen und strengen Sinne des Wortes wie beim Individuum auch in der Geschichte auftreten. Eben nicht all unser Sinnen und Denken führt in gerader Linie zu erhöhter Erkenntniß; nicht jede eigenthümliche

Gestaltung ist eine wirkliche Bereicherung des Ganzen. Wenn sich im persönlich einzelnen oder nationalen Individuum in einzelnen Zeitpunkten wirklich Irrthum, Uebel und Böses zeigt, so hat eine wahrhafte Theodicee dasselbe nicht sophistisch zu läugnen, sondern seine Nothwendigkeit außerhalb dieser bestimmten historischen Individualität nachzuweisen.

Diese Andeutungen mögen hier genügen, um zu zeigen, daß und in wie fern wir nicht etwa alle geschichtlichen Ereignisse ein für allemal und auf gleiche Weise in den Prozeß eintreten sehen, den wir als Verdichtung der historischen Begriffe bezeichnet haben.

Das Mittel aber, welches der menschliche Geist anwendet, um diese Verdichtung der Begriffe zu erreichen, besteht nicht etwa bloß in der subjectiven Arbeit des Individuums, in der Wiederholung und Durchbildung des psychischen Prozesses, wie oben beim Mathematiker und Philosophen angegeben ist, sondern es gibt objective Mittel, welche dieselbe neben dem psychischen Prozeß und sogar ohne denselben veranlassen. Zu diesen objectiven Mitteln gehört vor allem die Sprache. Jeder neugeborne Mensch muß, gerade so wie der Urmensch, *zu denken anfangen*; durch die Sprache kommt ihm zweierlei entgegen, um ihn unter günstigen Bedingungen in der winzigen Reihe von Jahren eines Menschenalters auf die Höhe einer Entwickelung zu stellen, welche Jahrtausende alt ist. Einmal ist es die unendliche Summe vorgedachter Gedanken, der unsäglich reiche Schatz von geistigem Gehalt, welcher in der Sprache niedergelegt und festgehalten ist und durch sie dem neuen Menschen als Erbe der ganzen Vergangenheit überliefert werden kann. Sodann aber ist die Sprache nicht bloß Mittheilungs- sondern auch Bildungsmittel, um eigene Gedanken zu denken und fremde zu erfassen und zu begreifen; die Sprachform des eigenen Geistes enthält nicht bloß das Mittel und Gelegenheit, den fremden Gedanken überhaupt zu vernehmen, sondern die Fähigkeit, ihn in gleicher Weise zu denken und zu verstehen *).

Außer der Sprache aber sind es die Sitten und die sittlichen

---

*) Vergl. Leben der Seele. Bd. II. Kap. 3.

Institutionen aller Art, welche dem Menschen den sittlichen Gehalt seiner Zeit, das Product langer geistiger Entwickelung und historischer Arbeit eben so fertig entgegenbringen, wie die vorhandenen Kunstwerke, die Monumente des Genies und des Fleißes, ihm die allmählich gereifte ästhetische Anschauung göttlicher und menschlicher Dinge vor die Seele führen, um sein Gemüth, wenn es empfänglich ist, auf die gleiche Höhe zu erheben, und es mit der gleichen Idealität zu erfüllen.

Man sieht es freilich diesen letzten und höchsten Producten einer ausdauernden und allmählich fortgeschrittenen Entwickelung, gerade weil sie unsere Seele mindestens receptiv auf ihre eigene Höhe zu heben im Stande sind, nicht an, daß und wie wir in ihnen gleichsam den ganzen Prozeß unserer und ihrer eigenen rückläufigen Geschichte vor uns haben, daß sie die langsam gereiften Bedingungen ihres Daseins überragend, dieselben unserem Auge verhüllen. Aber nicht bloß die gewaltige und überwältigende Schöpfung sittlicher Institutionen und hervorragender Kunstwerke ist es, welche Organe der Gedankenverdichtung schafft; sondern da, wo die Wissenschaft und die ethische und ästhetische Gestaltungskraft sich mit dem alltäglichen Leben verbindet, wo sie immer tiefer in die Breite des Lebens hinabsteigen, da durchflechten sie das Gewebe auch der einfachsten Verhältnisse mit idealen Gestalten; fern von seinem Beginn und unerwartet schlingt sich der Faden höchster Geistescultur in die Formen der alltäglichsten Dinge.

Neuerdings hat A. Bernstein *) diesen Gedanken populär

---

*) „Ein alltägliches Gespräch" in Auerbach's Volkskalender für 1861. Zweierlei möchten wir bei dieser Gelegenheit für unseren geehrten Leser über den Kalender anmerken: 1) daß die beiden Aufsätze von Carl Andree über die Verbreitung des bairischen Bieres (im vorigen Jahrgang) und „über natürliche Gränzen und was daran hängt" (in diesem) interessante culturhistorische Kapitel interessant behandeln; 2) der gesammte Inhalt des diesjährigen Kalenders kann in literarischer Hinsicht als ein Zeichen der Zeit angesehen werden. Im Anfang des Jahrhunderts brachten die Kalender Gedichte, Novellen, Romänchen und dergl., später häuften sich die naturwissenschaftlich populären Belehrungen; in dem vorliegenden Heftchen, in acht verschiedenen Gaben (zwei Geschichten von Auerbach, eine von G. Keller, Weltgeschichte im Dorfe von Sigismund, Brief eines Turners und die oben

in vorzüglicher Weise dargestellt. Er deutet beispielsweise auf die Uhr hin, „als auf ein Kunstwerk hohen wissenschaftlichen Werthes, das ein getreuliches Bild abgibt von dem Lauf der Sonne am Himmelszelt, oder richtiger von der Umdrehung der Erde um ihre Axe . . . das ohne Fernrohr und Messung, ohne Anstrengung des Auges und ohne Mühen des Verstandes sofort zu jeder Zeit und mit größerer Genauigkeit zeigt, wie es augenblicklich um den Sonnenlauf des Himmels oder mit der Umdrehung der Erde um ihre Axe steht, als je die unsterblichen Meister und Forscher Hipparch, Ptolemäus und Copernikus es hervorbringen konnten; ein Kunstwerk, das eigentlich die feinsten Materien unseres Denkens zum Gegenstand seiner Lösung macht, indem es „unsichtbare Abschnitte der Ewigkeit, die man Zeit nennt, in Theile der Unendlichkeit verdeutlicht, die man mit dem Worte Raum bezeichnet". „Wie sonderbar, heißt es dann, ist es doch, daß Millionen Menschen gar nicht ahnen, welch einen Gedankenreichthum sie in den Westentaschen mit sich herumschleppen"! An dem Beispiel des „Wochenmarkts" und des „Briefkastens" wird dann gezeigt, „welche Fülle großartiger Gedanken in unserer Ordnung der Alltäglichkeit verkörpert ist". Die Principien der Theilung der Arbeit, des Austausches der Bedürfnisse, der Gegenseitigkeit und gegenseitigen Ergänzung der Dienstleistungen, der weit geschlungenen, hierhin und dorthin gewundenen, aber immer wieder sich schließenden Kette des Verkehrs, sie sind im Wochenmarkt lebendig, und im Postwesen ist, von aller materiell und geistig nutzbaren Verwerthung einer schleunigen und prompten Gedankenmittheilung abgesehen, ein solches Quantum von vollendeter sittlicher Discretion gewährleistet, daß es ein Triumph auch der sittlichen Natur des Menschen heißen mag.

Man kann an diesen Beispielen deutlich ersehen, wie der Mensch sich nachgerade willkürlich und unwillkürlich, absichtlich und zufällig Organe der Verdichtung seines Denkens schafft,

genannten Stücke) sind sowohl die Erzählungen als die Betrachtungen ohne Ausnahme der Art, daß man sie am besten als „culturhistorische" bezeichnet. Selbst der naturwissenschaftliche Aufsatz von Virchow: „Wie der Mensch wächst" gibt sich als eine „Erinnerung" und nimmt historische Gestalt an.

sowohl materielle als geistige Organe, nur daß jene, in ihrer psychischen Wirkung betrachtet, in Wahrheit selbst nicht minder geistige Organe und Objecte sind. Auf diesem Prozeß der Verdichtung des Gedachten, als der Kunst der Zusammenfassung des Mannichfaltigen und der steigenden Erleichterung des Schwierigen, beruht auch allein die Aussicht, daß der Culturmensch nicht allmählich durch den von allen Seiten massenhaft anwachsenden Stoff der Erkenntniß völlig erdrückt werde. Es sind durchaus nicht bloß, wie man zuweilen wohl gemeint hat, die verbesserten Schulmethoden für Aneignung der Wissenschaft — diese haben in der That kaum Schritt gehalten mit der Entwickelung der Objecte des Wissens — sondern diese psychische Qualität des denkenden Wesens, die es möglich macht, daß ein mäßiger Kopf sich heute so gut wie vor dreihundert Jahren auf der Höhe des gegenwärtigen Bildungszustandes erhalten kann, obgleich nicht bloß dieselben Gebiete, welche den Inhalt damaliger Wissenschaft ausgemacht haben, durch eine unermüdliche Thätigkeit stetig bereichert, sondern ganze und weite neue Felder geistiger Thätigkeit urbar gemacht worden sind.

Wenn nun Bernstein in Bezug auf die angeführten Beispiele meint, „man glaube sich freilich des Nachdenkens über solch alltägliche Dinge ganz überhoben, sobald man ein bequemes Wort dafür hat", wie „Austausch der Bedürfnisse, Gegenseitigkeit der Dienstleistung": so ist zunächst zu erwidern, daß, wie oben für die Sprache angedeutet, in der That diese Ausdrücke selbst nichts Anderes als eine „geistige Uhr", eine psychisch-sprachliche Verdichtung national-ökonomischer Gedanken sind. Objectiv nämlich ist darin Alles enthalten, wie in der Uhr objectiv und thatsächlich die Zeitmessung; nur subjectiv ist mit dem Anblick der Uhr und mit Aussprechen der verdichteten Vorstellungen der ganze Inhalt *nicht* gegeben.

Wir müssen demnach zwei Arten der Verdichtung des Denkens unterscheiden; die eine nämlich ist individuell, subjectiv durchgemacht, dergestalt, daß das verdichtete Denkproduct aus dem eigenen, allmählichen Prozeß der Verdichtung hervorgeht; die andere ist sachlich allgemein, objectiv, dergestalt, daß nur das Resultat eines historischen Prozesses in der Seele aufge-

faßt wird. Jene bezeichnet die eigene Cultur des Individuums, diese die öffentliche Cultur des Zeitalters.

Es ist aber offenbar, daß die inhaltreichen, verdichteten Elemente der Bildung bei dem Individuum flacher, wirkungsloser sein können, als jene einfachen, ursprünglichen Elemente einer viel niedriger stehenden Culturepoche. Der Grad der selbständigen Thätigkeit des Individuums ist von dem Objecte derselben unabhängig; die individuelle Bildung aber im Gegentheil weniger von diesem als von jener bedingt. Die Geschichte arbeitet für das Individuum; aber sie kann es seiner eigenen Arbeit nicht überheben. Und wenn einerseits die persönliche Ausbildung erleichtert wird im Vergleich zu der aufgewendeten Arbeit im Laufe der Geschichte, so wird sie andererseits erschwert im Vergleich mit der geringeren Aufgabe, welche in vergangenen Zeiten durch einfache Elemente gegeben war.

Wir möchten daher auch nicht ganz mit Bernstein übereinstimmen und „ein Culturgesetz darin erkennen, daß jede Gedankenschöpfung alltäglich und dann gedankenlos benutzt und genossen werde"; vielmehr sollte der geschichtliche Unterricht auch in den einfachsten Schulen eben dies leisten, daß die objectiven Verdichtungen der Cultur durch die Kenntniß ihrer Geschichte in subjective verwandelt werden. Ist doch namentlich aller Fortschritt gerade dadurch bedingt, daß das Individuum sich nicht mit dem unverstandenen Resultat begnüge, ohne die Breite des Inhalts und die Länge des Erforschungsweges zu kennen, daß es vielmehr zu einer bewußten Verdichtung des Inhalts, das heißt zu einer Auflösung und eigenen, erneuten Zusammenfassung desselben gelange. Wer oberflächlich vom „Austausch der Bedürfnisse" redet, oder gedankenlos einem Wochenmarkt vorübergeht, wer gedankenlos den Postboten kommen und gehen sieht, der wird niemals eine national-ökonomische Wahrheit entdecken oder eine Verbesserung im Postwesen einführen.

Vor allem aber hat die Wissenschaft die Aufgabe, die objective Verdichtung des Wissens durch die Geschichte zu einer subjectiven Verdichtung durch den eigenen Denkprozeß zu erheben und jener damit die wahre Fruchtbarkeit zu verleihen. Muß doch alles Wissen, um seiner Natur zu entsprechen, subjective

Gewißheit sein, und eben darum bis auf die letzten Gründe dieses Wissens zurückgehen. Jedes Wissen muß deshalb neu und voraussetzungslos beginnen. Wenn nun aber alle Voraussetzungslosigkeit in der That nur eine scheinbare ist, wenn vielmehr Jeder auch mit seinen letzten, scheinbar ganz individuell und frei gefundenen, Anfängen in dem Boden seiner Geschichte wurzelt, dann gibt es, zwar keinen Sprung aus dieser Geschichte heraus, keinen archimedischen Punkt außerhalb derselben, wohl aber einen zulänglichen Grad von Freiheit des Wissens gerade durch die Erkenntniß der Voraussetzungen und ihrer Geschichte. Ich nenne diese Freiheit eine zulängliche, weil sie hinreicht, den Fortschritt des Wissens auf dem gegebenen Boden zu gewährleisten. Die historische Gebundenheit und die individuelle Freiheit sind die Elemente desselben; beide aber sind gleichmäßig Hebel und Schranken der menschlichen Natur: die historische Gebundenheit fesselt das Individuum nach Maß und Gehalt, aber sie bietet dafür einen bereiteten Boden; das Gegebene besteht aus gebildeten, verdichteten Gedankenmassen; das Thier beginnt stets von Neuem und bleibt deshalb stets beim Alten. Die individuelle Freiheit dagegen verstattet die Erhebung über das Gegebene, aber sie schließt die Schranke ein, daß das Individuum nur Individuelles schaffen, nur am Theile arbeiten, weder das Allgemeine ganz noch auch schlechthin allgemein erfassen kann. Beide Elemente weisen auf die Gemeinsamkeit der Menschheit in die Breite der Gegenwart und in die Länge der Geschichte hin. Durch das Bewußtsein aber von der Art und dem Wesen seiner historischen Voraussetzung steht jeder Denker auf seiner Stelle zugleich fest und frei; und das ist der echte Adel eines Wissens, daß es die Ahnenreihe seiner historischen Voraussetzungen kennt, den Werth derselben aber in sich verwerthet, d. h. verdichtet.

Anthropologie der Naturvölker

von Th. Waitz. Zweiter Band. Die Negervölker und ihre Verwandten.

Wir haben in dieser Zeitschrift Bd. I. S. 387 den ersten Band des großen Werkes „Anthropologie der Naturvölker" von Theodor Waitz, der über die Arteinheit und den Naturzustand des Menschengeschlechtes handelte, besprochen und freuen uns sehr, schon jetzt den zweiten Theil, der den besonderen Titel führt: „Die Negervölker und ihre Verwandten" ankündigen zu können.

Der Verfasser war in jenem ersten Bande ausgegangen von der Frage nach der Arteinheit des Menschengeschlechtes als dem eigentlichen Kernpunkte seiner Untersuchungen, die sich nun zwar nicht bestimmt erweisen, aus physischen und psychologischen Gründen aber mindestens höchst wahrscheinlich machen ließ. Schon in jenem ersten Bande sagt er in der Vorrede S. VI: „daß die folgenden Bände die ausführlichen Beweise für die allgemeinen Sätze liefern sollen, welche der erste aufstellt. Die Beweise werden in den speciellen quellenmäßigen Darstellungen des Lebens der Völker enthalten sein, welche Afrika, Amerika und die Südsee bewohnen. Die Schilderung ihres äußeren Lebens wird hierbei als das minder Charakteristische, Unwichtigere und zugleich Bekanntere stärker zurücktreten, während der Darstellung der psychischen, moralischen und intellectuellen Eigenthümlichkeiten der Menschen vorzügliche Sorgfalt zugewendet werden soll". Diesem Versprechen gemäß umfaßt dieser zweite Band die ausführlichen Beweise für jene allgemeinen Sätze, daß es weder physisch noch psychisch irgend welche Artunterschiede unter der Menschheit gibt, soweit sie aus Afrika zu entnehmen sind. Damit man nun aber keine falsche Erwartung von dem Buche hegt, so wollen wir gleich hier daran erinnern, daß der Verfasser eine Anthropologie, nicht Ethnographie der Naturvölker geben will, daß er aber Anthropologie selbst (Band I.

S. 8) als „Naturgrundlage der Geschichte" definirt — daher uns denn in diesem Bande nur das aus dem Leben der Völker Afrikas vorgeführt wird, was zu dieser Naturgrundlage ihrer eigenen und der Geschichte der Menschheit gehört und also alles ethnographische Detail, welches bei genauer ethnographischer Schilderung eines Negervolkes wichtig und nöthig wäre, z. B. alle Einzelheiten der Verfassung, dann alle Einzelheiten in Sitten, Gebräuchen u. s. w. wenigstens in so weit wegfallen, als sie nicht etwas zur Charakteristik des Volkswesens Wichtiges enthalten. Doch ich glaube kaum, daß man sich bei der unendlichen Reichhaltigkeit des vorliegenden Bandes über ein Zuwenig beschweren wird — eher könnte bei dieser umfassenden Gelehrsamkeit, dieser staunenswerthen Belesenheit ein Zu-viel Bedenken erregen.

Indeß auch die ungemeine Menge der Einzelnheiten, wie sie der Verfasser aus der Fülle seines Wissens gibt, sind nöthig, weil sich eben hierin die Natur des Volkes, seine psychische Begabung, seine Eigenthümlichkeit und Leistungsfähigkeit zeigt. So greift die Darstellung hinüber in das Gebiet der Ethnographie, der Geschichte, der Psychologie — aber grundlegende Wissenschaften, und eine solche ist die Anthropologie, haben das Recht, die Pflicht und die Nöthigung, aus den Gebieten, denen sie den Boden ebenen sollen, ihre Hülfstruppen zu entbieten. Daher wird z. B. die Geschichte der einzelnen Völker besprochen — natürlich nur beihelfend, um zu erkennen, was dem Volk durch eigenthümliche Schicksale, Wandelungen von Außen (Klima, fremder Einfluß u. s. w.) und Innen (eigene Verfassung, psychologische Eigenthümlichkeit u. s. w.) zugekommen, was dagegen als sein, so weit wir erkennen können, ursprüngliches Wesen zu betrachten sei. Daher ist auch manches in der Anordnung des Stoffes zu erklären, was bei einer Ethnographie geradezu tadelnswerth wäre, daß z. B. erst die einzelnen Negervölker aufgeführt und geschichtlich und ethnographisch besprochen sind, dann aber die Kulturstufe der Neger im Allgemeinen geschildert wird, wobei natürlich wieder für die einzelnen Völker eine ungemeine Fülle von Notizen sich ergibt; es kam ja nicht auf die einzelnen Völker als solche, sondern auf die Schilderung dessen an, was sie

für das Ganze bedeuten, und so muß ihr einheitliches nur durch individuelle Färbung geschiedenes Wesen auch einheitlich besprochen werden. Die ungemein reichen Ergebnisse dieser Zusammenstellung werden gerade auch für unsere Zeitschrift vom höchsten, wenn auch speciellen Interesse sein.

Wer den ersten Band des vorliegenden Werkes gelesen hat, wird wissen, daß man gerade die Neger als entschieden tiefer stehende Art des Menschengeschlechtes, fast nur als Halbmenschen und streng artlich geschieden von den gebildeten Völkern hat hinstellen wollen. Gerade deshalb aber mußte die specielle Betrachtung der Naturvölker mit Afrika beginnen, die Untersuchung über die Naturgrundlage der Geschichte der Menschheit, d. h. die anthropologische Untersuchung von den „am meisten affenähnlichen", am tiefsten stehenden Menschenstämmen ausgehen. Die Völker Afrikas werden uns hier durch tiefste psychologische Forschung in ihrem ganzen Wesen vorgeführt. Und wenn wir sehen werden, wie das Wesen des affenähnlichen, tief stehenden Menschen, den die nordamerikanische Schule so gern zum Hausthier herabdrücken möchte — wie auch das Wesen dieses Menschen nichts dem der Menschheit überhaupt Widersprechendes oder nur stärker Abweichendes zeigt: — nun so werden wir wohl den Beweis vollständig in Händen haben, daß die Menschheit nur e i n e, die Völkerunterschiede nur Spielarten, keine Artunterschiede sind — und dies ist ein Ergebniß von unbegränzter Wichtigkeit für alle Wissenschaften.

Im ersten größeren Theile des Buches S. 1—316 bespricht der Verfasser die Negervölker. Er trennt sie zuvörderst von den Völkern, die nicht mit ihnen verwandt sind, den Berbern, Kopten und Arabern, ferner den abyssinischen Völkern, den Bewohnern von Madagaskar, den Fulahs. Näher stehen ihnen wieder die unter sich verwandten Kaffern und Kongovölker, dagegen wieder ganz geschieden die Hottentotten — so daß das eigentliche Negergebiet durch eine Linie vom Senegal über Timbuktu und den Nordrand des Tschad-Sees nach Sennaar und eine andere etwa 10—12° südlichere, jener parallele begränzt wird (S. 1—3). Dazu kommt dann noch die Verbreitung der Neger als Sklaven durch Arabien, Persien, Indien

und Amerika. Sehr interessant ist nun der Nachweis, daß die Neger ursprüngilch viel weiter verbreitet waren (S. 5 flgde). Der Verfasser sieht in den Hottentotten (S. 5) den ältesten Rest der Urbevölkerung Afrikas; nimmt er nun die Neger für eingewandert an, aber etwa in so vorhistorischer Zeit, daß auch die fernste genaue Bestimmung unmöglich ist? oder hält er sie auch für Urbevölkerung? in der That klärt er dies nicht auf, behauptet nur (und wie es scheint mit Recht), daß schon die Kaffern und Kongos und später die Berbern und Kopten (d. h. Aegypter) eingewandert seien; daher die vielen versprengten Negerreste in diesen Völkern, daher die nach Süden zunehmende Negerähnlichkeit.

Dann macht der Verfasser auf eine andere Einwanderung, die von Norden erfolgte, aufmerksam; auch sie geschah in vorhistorischer Zeit, und waren es wohl semitische oder den Semiten verwandte Völker, welche von dort in Afrika sich verbreiteten; einen Ueberrest von ihnen sieht der Verfasser in den helleren Herrscherfamilien mancher Negervölker, sodann in hellerer Beimischung einiger Stämme, z. B. der Haussa, der Sonrhay, der Bornu. Man hat hier an Juden und Kopten gedacht (15). Doch ist dies gänzlich unnachweislich. — Mischungen sind die Neger außer mit Kaffern und Fulahs nur eingegangen mit Berbern und Arabern, mit letzteren schon vor Ausbreitung des Muhammedanismus. Dieser selbst ist indeß (S. 18) von Westen nach Osten in den Negerländern vorgedrungen, hat sich also zuerst von Norden her in den westlichsten Negerländern festgesetzt; von hier aus drangen einzelne Araber, namentlich als Händler, nach Süden und breiteten und breiten dort ihre Sitten und Religion mehr und mehr aus (20). In den östlichen Negerländern Wadai, Darfur, Kordofan ist zwar der Islam erst spät eingedrungen; aber Alterthümer, sprachliche und ethnographische Erscheinungen machen es wahrscheinlich, daß die östlichen Negerländer schon in alten Zeiten den Einfluß höher stehender Völker erfahren haben, wenn wir auch nicht wissen, von wo dieser Einfluß ausging, von welcher Art er war, und wie weit er sich erstreckte (S. 22).

Nachdem nun der Verfasser den extremen Negertypus dar-

gelegt hat, geht er über zu den einzelnen Negervölkern. Gemeinschaftlich sehen wir bei ihnen allen:

1) Sie sind verdrängt von Nordosten her und haben deshalb oft sehr früh ihre guten Wohnsitze gegen schlechtere vertauscht.

2) Auch unter sich sind sie vielfach vermischt, in manchen Gegenden wie Gebirgstrümmer durch einander geworfen.

3) Mit Fremden sind sie zahlreich gemischt, namentlich im Nordosten. Die Herrscherfamilien sind fast bei allen fremden Ursprungs.

Warum hat aber der Verfasser gerade diese Völker den Negern zugezählt? Seite 22 gibt er die Antwort, indem er Sprache und leiblichen Typus die leitenden Gesichtspunkte bei der ethnographischen Schilderung der Negervölker nennt. Da aber so viele Völker und so bedeutend von dem Typus abweichen, so viele sprachlich isolirt stehen — so würde es für den dieser Verhältnisse nicht ganz kundigen Leser von großer Wichtigkeit sein, wenn etwas genauer hierauf eingegangen wäre, wenn er erführe, warum sprachlich (wie die Jolofs) oder leiblich (wie die Krus) abweichende Völker dennoch zu den Negern gerechnet werden.

Auf die ethnographische Untersuchung folgt (S. 76—316) eine culturhistorische Schilderung der Neger und, mit ihnen vereint, auch der Bewohner der Kongoländer, welche, ethnographisch zwar verschieden, in Sitte und Lebensart sich doch eng an die Neger anschließen (S. 77) — und sicher ist dies eine der bedeutendsten Partieen des Buches.

Zuerst bespricht der Verfasser (S. 78—108) „das materielle Wohl und die Arbeit" des Negers, weist nach, daß der Ackerbau den Negern nur da fehlt, wo ihn der Boden oder politische Verhältnisse unmöglich machen; daß ihr Ackergeräth — eine einfache Hacke — keineswegs für afrikanischen Boden so ganz elend und unzureichend sei; daß sie mancherlei Producte hervorbringen und dadurch leicht zu Wohlstand kommen; daß freilich ihr Ackerbau immer noch nachlässig genug, oft ganz patriarchalisch ist, z. B. auf Sierra Leon und Fernando Po, Vorräthe nicht angelegt werden; ja, daß er auch nicht in besonderer

Achtung steht, da hier wie in Kongo und Loango sehr oft die Weiber den Ackerbau besorgen — nur in wenigen Gegenden die Männer. Schlechter steht es mit der Viehzucht (S. 84). Ferner, was für ihre culturgeschichtliche Stellung wichtig ist, obwohl der Neger „kein Kostverächter ist“ und es ihm „in der Regel mehr auf die Quantität als die Qualität der Speisen ankommt“ — so finden wir doch gegen den Brauch der Naturvölker bei manchen Negervölkern regelmäßige Mahlzeiten, ja auch große Reinlichkeit beim Essen.

In Beziehung auf Wohnung sind die Neger keineswegs bei den ersten Anfängen, ihren bienenkorbartigen Hütten, stehen geblieben, sondern einzelne Völker, namentlich die Krus und die Haussa bauen größere, künstlichere Gebäude und haben auch Sinn für höhere Lebensbequemlichkeit. Auch die Anlage ihrer Dörfer und Städte, die bisweilen befestigt sind, ist nicht ganz unbedeutend; werden doch in den Negerlanden sehr große Städte erwähnt und wie sind sie befestigt! „die Mauern in Bornu (S. 95) sind oft 20 Fuß dick und 35—40 Fuß hoch“.

Auch Brücken und Brunnen finden sich und oft recht gut; auch an sonstigen künstlichen Producten fehlt es nicht: Seife, Licht, Pulver, Honig, Salz; denn Eisen und Schmiedearbeiten, sowie Gold und Schmuck, Wolle und Webereien verschaffen sich die Neger selbst, wie sie auch tüchtige Färber sind. — Aber ihre Hauptleidenschaft ist der Handel; sie haben selbst erfundenes Gewicht, eigenes Geld oder Geldeswerth — werden übrigens auch mit europäischem, sogar mit Papier-Geld fertig. Und ihrer Schlauheit im Handel ist fast Niemand gewachsen, und auch keineswegs die Europäer (S. 227). Wenn sie den Wasserverkehr nicht überall sehr gehoben haben, so liegt das an ihren ewigen Kriegen; an einzelnen Stellen ist er sehr bedeutend und manche Völker, z. B. die Krus, sind als Schiffer geradezu berühmt.

Wie wir schon oben Klima und Bodenbeschaffenheit hoch anschlagen mußten, so auch bei Beurtheilung des Familienlebens: das Weib braucht dem Neger nicht „Arbeitskraft“ zu sein, es wird bei dem Reichthum der Natur „Luxus und Genußartikel“, daher denn Polygamie herrscht, wenn auch nicht in der unsitt-

lichsten Form — eine Frau gilt als Hauptfrau und wird am meisten geehrt, die übrigen sind Nebenweiber, welche oft von der Hauptfrau selbst gewünscht werden, weil dann ihre Ehre steigt. Sonst steht das Weib und gerade eben wegen des Vorhergehenden ungemein tief und wird zur Ehe gekauft. Bei einigen Völkern wird die Mannbarkeit, namentlich der Mädchen, besonders gefeiert, womit bei vielen eine das weibliche Geschlecht äußerst herabwürdigende Art von Beschneidung verbunden ist, welche zum Schutze der Keuschheit dienen soll. Man kann schon hieraus sehen, wie tief das Weib steht, oft noch geringer in Achtung als die Hausthiere, daher denn das Band der Ehe ein äußerst lockeres ist. Die Weiber werden bei manchen Völkern nur zur Probe genommen, auf beliebig lange Zeit, werden verliehen, vertauscht, prostituirt, um Jemanden eine Ehre zu erweisen, oder des Geldes wegen, und die Kinder solcher Prostitution, z. B. bei den Mpongwes (am Gabun), unter die rechtmäßigen aufgenommen. Daher ist es auch zu erklären, daß das Erbe der weiblichen Linie folgt, — denn nur bei dieser ist man sicher, daß wenigstens das Gut der Mutter den Leibeserben verbleibt. Man darf hier keinen ethischen Grund sehen. Daher ist nur die Frau im Ehebruch strafbar; daher die Treue der Weiber sehr gering. Indeß man darf auch hierin nicht zu arg über die Neger denken; denn erstlich gibt es bei einigen Völkern Ehebruch gar nicht, zweitens fehlt es auch nicht an Beispielen romantischer Liebe, ferner ist die Behandlung der Frauen sonst keineswegs schlecht, ja in einigen Ländern haben sie sogar Antheil an der Oeffentlichkeit, und endlich und vor allem ist die Pietät der Kinder gegen die Mutter namentlich sehr groß — vielleicht eben gegen diese, weil das Verhältniß zur Mutter auch aus den obigen, allerdings sehr unlauteren Gründen juristisch enger ist. Aber da heißt es (S. 122): „den Befehlen des Vaters gehorchen sie (die Kinder) pünktlich und gewissenhaft und Schmähungen gegen ihre Eltern beleidigen sie tiefer als selbst Schläge, namentlich ist es für sie die empfindlichste Kränkung, wenn von der Mutter unehrerbietig geredet wird, was sie „der Mutter fluchen“ nennen. So von Mandingos und Fantis; und von den Krus heißt es über Sohn und Mutter: „er denkt an

sie beim Erwachen, ihr vertraut er seine Geheimnisse, nur nach ihr fragt er in Krankheit".

Aber auf der anderen Seite wird das ganze Familienleben angesehen wie ein Rechtsverhältniß auf Borg, in dem die Frau und ihre Kinder den Eltern der Frau angehörig bleiben, dem Manne aber gewissermaßen gegen eine gute Morgengabe geliehen werden und nun beide Theile den größtmöglichen Vortheil von dem Erhaltenen zu ziehen sich bestreben; nur Vernachlässigung oder rohe Behandlung trennt diesen oft schmählichst ausgebeuteten Vertrag. Der Vater hat das Recht, seine Kinder, ja seine Frau bei sich als Schuldsklaven zu haben oder in die Sklaverei zu verkaufen. — Erziehung fehlt natürlich den meisten Völkern ganz. Verkauf der Kinder ist indeß nur da vorgekommen, wo äußerstes Elend, oder, gleichfalls in Folge der Europäer, äußerste Sittenlosigkeit herrschen. Haben doch auch Weiße ihre (Mulatten-)Kinder in die Sklaverei verkauft. Zwillinge und Mißgeburten werden aus Aberglauben getödtet.

Was nun drittens die Staatsverhältnisse (S. 126—167) betrifft, so ist bei den meisten Völkern (der Verfasser bespricht sie alle einzeln) eine despotisch absolute Regierung, die freilich bei einigen durch einen hohen Rath der Vornehmen oft nur formell, oft recht wirksam beschränkt ist. Bei einigen anderen herrscht kein Volkskönig, sondern jede Stadt hat ihren Häuptling, Kongo und Loango sind sogar Wahlreiche. So sehr absolut ist der König (wenigstens der ursprünglichen Anschauung nach), daß bei vielen Völkern mit seinem Tode geradezu Anarchie eintritt (S. 147, 153), „weil man den Herrscher (S. 147) — als den alleinigen Träger der Gesetze ansieht, daher denn diese selbst auch mit dem Könige sterben".

Rechtsbegriffe hat der Neger hauptsächlich drei: 1) daß fast alle Verbrechen mit Geld zu sühnen sind, 2) die strengste Talio und 3) das unbedingte Haften der Familie, oft der Staaten, für den Einzelnen. Der Hauptbeweis beruht meist auf einem Eid auf den Fetisch oder auf Ordalien; die Rechtsverhältnisse sind also sehr unsicher. Die östlichen Negerländer sind politisch und rechtlich noch fast unbekannt.

Die Kriege der Neger sind geräuschvoll, prahlerisch, ohne

strenge Mannszucht, aber nicht ohne Tapferkeit (S. 159), wie die Ausbreitung der größeren Reiche, namentlich Dahomey und Aschanti beweist; auch in manchen Araberländern stehen die Negersoldaten in hohem Rufe. Und furchtbar entflammt im Kampfe oft die Wuth des Negers, die ihn zum blinden Morden, ja zum Kannibalismus treibt — denn Mißhandlung der Leiche trifft die Seele des Feindes (S. 157). Eigentliche Menschenfresser, von denen die Neger selbst fabeln und sie ins unbekannte Innere versetzen, gibt es nicht. Die Kriege selbst sind gewöhnlich mit einer Schlacht beendigt (S. 163). Die Waffen sind verschieden, bei einigen Völkern vergiftete Pfeile, bei anderen indeß auch die sehr geschickt gebrauchte Flinte (S. 161). Auch Rüstungen für Roß und Reiter haben sie (S. 162), und die Reiterei namentlich einiger Völker steht in Ansehen.

Wir sehen also, wie es auch der Verfasser an einzelnen Stellen ausspricht, sämmtliche Lebenseinrichtungen der Neger noch sehr patriarchalisch, freilich auf dieser ersten Grundlage, die sich vor allem noch im Familienleben zeigt, schon weiter entwickelt. Bei einzelnen Völkern hat das Patriarchalische sich strenger erhalten, z. B. bei den Krus, den Grebos. Und wenn wir hier die genauen Einzelangaben des Verfassers lesen, werden wir unwillkürlich an so manche Züge erinnert, die wir bei den Indogermanen ganz ebenso finden, bei Indern, Persern, Griechen, Römern, Deutschen zerstreut, ebenso wie wir hier die Einzelheiten bei den einzelnen Negervölkern zerstreut finden. Das zeigt sich auch in der Religion (S. 167—202). Zunächst weist der Verfasser nach, daß neben oder über dem Fetischismus bei den Negern ein allgemeiner, größerer Gott angenommen wird, als dessen Ausfluß zum Theil (S. 188) oder dem untergeordnet die Fetische angesehen werden. Dieser Gott steht ihnen aber zu hoch, um viel von ihm zu reden — doch religiös sind sie, denn sie beginnen nichts, ohne ihre Gedanken zu einem unsichtbaren Geist zu erheben (S. 172); und auch sonst ist jener Glaube an den höchsten Gott für den Neger nicht bedeutungslos. Oft sagt er sich zum Trost im Unglück: „Gott ist der Alte, er ist der Höchste; Gott sieht auf mich; ich bin in Gottes Hand" (S. 173). Sie identificiren ihn indeß

öfters mit Himmelserscheinungen, mit Sonne, Regen u. s. w. (S. 168—169). — Aber diese reineren Vorstellungen sind überwuchert durch eine rohe, systemlose Vielgötterei, einen wüsten Naturdienst. In jedem Dinge kann ein Geist seine Wohnung aufschlagen; dieser Geist nun und das Ding, worin er wohnt, und Geist und Ding zusammen werden in wüster Begriffsverworrenheit Fetisch genannt „und es ist nicht so sehr die Verehrung, welche einzelnen sinnlichen Gegenständen zu Theil wird, als vielmehr eben diese wirre Gesammtauffassung des Göttlichen, in welcher sich die tiefe Unbildung des Negers in religiöser Beziehung hauptsächlich kundgibt" (S. 175). Die Neger verehren den Mond, der ihre Zeitrechnung beherrscht, ferner die im Luftraum umherschwebenden Geister und daher auch den schnellen Götterboten, den Vogel (S. 176); ferner Bäume, meist die größten und wichtigsten; auch Flüsse, Seen und vor allen Dingen Thiere — alles was sich selbständig bewegt, gilt ihnen als Thier, das Thier selbst aber als geheimnißvolles, dämonisches Wesen, bald über, bald unter dem Menschen. Daher auch eine Menge von Thierfabeln und wir können dem Verfasser nur beistimmen in folgendem wichtigen Satz: „wahrscheinlich stammt die Thierfabel überhaupt, auch die unsrige, ihrem ersten Ursprung nach aus einer Zeit, in welcher man den Thieren höhere Verstandskräfte zuschrieb und man hat in ihr wohl schwerlich erst eine spätere Uebertragung menschlicher Charaktere auf die Thierwelt zu sehen" (S. 180) *). Auch der Werwolfssage Aehnliches findet sich. Menschen verehren sie nicht, außer daß den Krüppeln und Albinos, die für Zauberer gelten, größere Ehre und Scheu gezollt wird, die abgeschiedenen Seelen dagegen um so häufiger, auch Kunstprodukte, ja Glieder des eigenen Leibes; und so verrückt uns diese Verehrung auch scheint, sie ist dennoch von einem richtigen Gedanken ausgegangen: Götter sind an keinen Raum gebunden und da der Weltraum voll Götter ist, so kommt es „für den Menschen nur darauf an, zu ermitteln, wo sie sich aufhalten und dauernd Wohnung genommen

*) Es wäre höchst interessant, wenn dieser Gedanke einmal weiter ausgeführt und die psychologische Entstehung der Thierfabel abgehandelt würde.

haben" (S. 183). So ist's ganz unrichtig, wenn man den Fetischismus „als die Verehrung von Götzenbildern und von allerlei zufällig aufgegriffenem nutzlosen Zeug" betrachtet — der Gott wird verehrt, der nach der Weihe durch den Priester diesen Gegenstand bewohnt. Daher stammt auch der feste Glaube der Neger an Amulete, und weil ihnen nun „Gottheit und Göttliches so leicht in eine verworrene Vorstellung zusammenfließen" (S. 187), so übertragen sie allerdings auch auf die Gegenstände die Verehrung, welche eigentlich dem innewohnenden Gott gebührt.

Und ungemein fest ist ihr Glaube — so bei Krankheit, die für Folge von Zauberei gilt und nur als solche behandelt wird (was oft vielen Menschen das Leben kostet, ganz wie die Hexenprozesse), aber auch in Fällen, wo man den Fetisch anwendet, um Schuldige zum Geständniß zu bringen (S. 190). Der Glaube der Neger an ein Jenseits scheint nirgends zu fehlen. Ihre Behandlung der Todten stimmt oft (S. 196) mit ganz entlegenen Sitten anderer Völker überein. Die Stellung der Priester ist natürlich nach allem Angeführten eine einflußreiche. Ihr Hauptgeschäft ist Orakel geben, Krankheiten heilen, Fetische und Ordalien einrichten und Opfer begehen. Auch Menschenopfer finden sich und nicht selten. Wenn wir aber lesen: „in Galam hat man in alter Zeit vor dem Hauptthore der Stadt bisweilen einen Knaben und ein Mädchen lebendig begraben, um die Stadt dadurch uneinnehmbar zu machen", „ähnliche Opfer werden bei Gründung einer Stadt in Groß-Bassam und Yarriba gebracht" (S. 197) – wem fällt da nicht gleich der ähnliche deutsche Aberglaube und so manches Verwandte aus Roms Geschichte ein? Der Aberglaube der Neger, der sehr ausgedehnt ist, hat manches dem der Indogermanen Verwandte.

Von S. 202—222 bespricht der Verfasser Temperament und Charakter des Negers und bezeichnet ihn (S. 202) als eitel, sinnlich, gutmüthig. Aus dem Eitelen mit dem Sinnlichen entwickelt sich leicht der phantastische Zug, und mit der starken Sinnlichkeit des Negers hängt seine heftige Leidenschaftlichkeit zusammen. Sein eiteles, phantastisches Wesen zeigt sich in seinen lauten Festen, der oft ganz tollen Lustigkeit, dem äußeren

Glanz und Putz, den er treibt — zeigten sich uns auch schon früher, z. B. in der Kriegsführung (oben S. 70); die Sinnlichkeit in den oft sehr obscönen (indeß öfters auch zierlichen) Tänzen und dem geringen Werth, der auf die Keuschheit gelegt wird — wobei jedoch das vom Verfasser Bd. I. S. 112 über die geschlechtliche Körperentwickelung des Negers Beigebrachte sehr wohl zu berücksichtigen ist. Unnatürliche Laster sind den Negern von Haus aus fremd. Gränzenlose Faulheit ist kein Racencharakter; denn erstens findet sie sich auch bei anderen Racen: Arabern u. s. w. (man erwäge, was der Verfasser (S. 331) von den holländischen Boers am Kap sagt); zweitens ist das Klima ein auch bei Europäern alle Energie tödtendes; und drittens sind die Neger an vielen Stellen, wo sie in Freiheit und Wohlstand leben, sehr fleißig. Die Leidenschaftlichkeit, die ihn oft — namentlich in den Kriegen — zu wildestem Morden fortreißt, erscheint dadurch in sehr viel milderem Licht, daß ihm an seinem Leben auch sehr wenig liegt; freudig opfert er sich den Göttern auf oder tödtet sich aus Rache oder sonst irgend einer „excentrischen Grille". Seine Gutmüthigkeit beweist sich vor allem in der Sklavenbehandlung; denn diese ist im Ganzen nur milde, wenn auch Ausnahmen, besonders da, wo Neger das Beispiel der „gesitteten" Europäer vor Augen haben, eintreten. Gegen Araber und Neger sind sie sehr freundlich und ehrlich, anders freilich gegen die Weißen, und das ist erklärlich genug. Der Charakter der einzelnen Völker ist natürlich verschieden, daher denn auch die Sklavenhändler ihre „Waare" nach den Landschaften schätzen. Doch genauer sind wir hierüber noch nicht unterrichtet.

Nach alle dem werden wir schon annehmen können, daß die intellectuelle Bildung der Neger (S. 222—247) keine ganz geringe ist. Man muß sie freilich in der Heimath sehen. Daß sie den Elephanten nicht gezähmt haben, spricht nicht hiergegen, da der afrikanische Elephant nicht oder doch viel schwerer zähmbar ist, als der asiatische; eben so wenig, daß sie jetzt so häufig in den ungesunden Tiefländern wohnen, da sie aus ihren besseren Wohnsitzen verdrängt sind. Den Weißen gegenüber waren

sie meist so ungemein schlau, daß sie diesen gewöhnlich die größeren Vortheile zu entziehen wußten.

Geschichtliche Erinnerungen bis auf etwa 120 Jahre haben sie im Gedächtniß, einzelne Völker haben auch Schrift, ja die Vais haben *) ein Alphabet aus ihrer Mitte sich geschaffen (S. 228). An bedeutenden Männern, Regenten, Mathematikern (S. 232) und Philologen (Samuel Crowther) fehlt es nicht — vor allem ist ihr Gedächtniß bedeutend. Freilich scheinen die geistigen Fähigkeiten im 14. Jahre häufig nachzulassen, indeß dürfte hieran das Klima und die socialen Verhältnisse die meiste Schuld haben. — Am unbedeutendsten sind ihre Leistungen in der Plastik, wo hingegen sie in der Musik von allen Naturvölkern vielleicht am begabtesten sind, und die Proben, welche der Verfasser (S. 240—247) mittheilt von ihrer Poesie und Spruchweisheit, setzen wirklich in Erstaunen; denn sie enthalten viel tiefe Weisheit, eine oft sehr sinnige Naturauffassung, und wenigstens das eine, ein Kriegsgesang aus Sulimana (Mandingo-Gegend), dessen ungemein schöne Form, dessen kräftige Gedanken jedem hochgebildeten Volk Ehre machen würden, ist so vortrefflich, daß man wirklich die Echtheit oder doch die Unverfälschtheit bezweifeln möchte. Waitz hält es für echt. Jedenfalls geht schon aus diesem Wenigen die Bildungsfähigkeit des Negers klar hervor.

Die Bildungsstufe der Neger ist wahrlich schon an und für sich keine geringe; aber am beständigen Weiterschreiten werden sie doch gehindert, so zunächst durch ihre isolirte Lage und die geringe Entwickelung ihrer Küste. Ungemein gehoben haben sie sich aber durch den Islam, wie die Länder der muhammedanischen gegen die heidnischen Neger beweisen. Der Islam hat sich meist friedlich Bahn gebrochen und breitet nun die arabische Schul- und Lebensbildung über die Negerländer aus, wirkt auch günstig in Beziehung auf die Sklaverei, denn kein Muselmann darf Sklave bleiben. Die große Verbreitung, die

---

*) Jedoch nicht ohne europäischen Anstoß. St.

der Islam hat, ist einmal dem Auftreten der Muselmänner, dann aber auch seiner allerdings sinnlicheren, leichteren Faßlichkeit zuzuschreiben.

Der Weiße aber macht schon durch seine äußere Erscheinung einen widerwärtigen Eindruck auf die Naturvölker (S. 256), sie fühlen sich gleich mit ihm im schärfsten Gegensatz, der nun durch die Kluft der Cultur noch vermehrt wird. Dazu kommt nun das ganz Spiritualistische des Christenthums und vor allem die maßlos scheußliche Art, wie die Europäer, die gesitteten, mit den „Wilden" umzugehen pflegen — und man wird sich keineswegs wundern, daß sie und ihre Religion dort keine Fortschritte machen. Und doch hat das Christenthum und vor allem die protestantische Religion manchen Erfolg, namentlich unter den Yorubas, gehabt; und wird ein Neger wirklich Christ, dann ist er auch aufs Tiefste religiös. — Von den anderen Wohlthaten, welche die Europäer den Negern hätten bringen können, hatten sie die Pockenimpfung oder wenigstens etwas Entsprechendes schon selbst; und die Handelsvortheile werden erstickt durch die Greuel des Sklavenhandels, den allerdings die Europäer nicht geschaffen, aber ihm doch diese Ausdehnung und Furchtbarkeit gegeben haben. Erst jetzt läßt er nach, weniger in Folge der Blokade der Küste, als durch Hebung des Ackerbaues und des übrigen Handels, sowie durch Verträge mit den einzelnen Fürsten. Daß aber, wo Sklavenhandel ist, ein Volk keinen Aufschwung nehmen kann, ist klar.

Der Zustand der Negersklaven (S. 271—316), bei welchem dieselben physisch und moralisch ganz vernichtet werden, ist ein fesselnder, freilich entsetzlich empörender Gegenstand, um so empörender, als es Menschen gegeben hat, die sich nicht entblödeten, zu behaupten, weil eben der Neger so gänzlich roh sei, so sei er kein Mensch, sondern ein tiefer stehendes Wesen. Und doch ist Niemand roher und unmenschlicher verfahren als die Weißen, die civilisirten Völker, zu ihrer ewigen Schande.

Man darf sich nun aber nicht wundern, wenn die plötzliche Emancipation der Sklaven dieselben nicht besserte, sondern nur zeigte, wozu man sie gemacht hatte — hatte man ihnen

doch Freiheit, Vaterland, ja selbst die Sprache — und was dieser Verlust heißen will, werden Leser dieser Zeitschrift am besten beurtheilen — genommen, alle Bande der Familie zerrissen, behandelte man sie doch stets auch noch nach der Emancipation (noch jetzt sogar!) als ausgestoßen, durchaus Unreine — und will aus ihrem jetzigen Zustand gar noch auf geringere Begabung schließen. Deshalb hat der Verfasser ganz recht zu sagen: „diese englische Neger-Emancipation wird zu allen Zeiten als eine der großartigsten moralischen, national-ökonomischen und politischen Thorheiten dastehen, welche die Culturgeschichte aufzuweisen hat". Denn „eine plötzliche Emancipation mußte ähnlich, nur noch schlimmer wirken, wie bei uns in Europa etwa die Ankündigung einer allgemeinen communistischen Gütertheilung wirken würde" (S. 286—287).

Die Frage: welche Stellung nimmt der Neger ein in der Menschheit? ist nun endgiltig gelöst. Obwohl er der affenähnlichste Mensch ist, so geht doch aus allem Vorstehenden — und unsere Inhaltsangabe war verhältnißmäßig kurz — klar hervor, daß er geistig und leiblich dem Kaukasier gleich, nicht artlich verschieden ist.

Versuchen wir jetzt, uns aus den zerstreuten Angaben des Verfassers über die Mandingo-Völker ein Einzelbild derselben zu entwerfen. —

Bei ihnen (Bambarras, Sulimana) steht der Ackerbau sehr hoch (S. 82), indeß meist besorgen ihn Sklaven oder Weiber, welche letztere auch die Hütten bauen (S. 83). „Das Rauchen ist in Afrika sehr verbreitet, in Westafrika verschmähen es nur die Mandingos und die Bewohner von Timbuktu, und den Weibern ist es meist untersagt" (S. 81). Bei den Bambarras rauchen die Weiber mehr als die Männer, noch mehr aber wird von beiden geschnupft (S. 82). Die Mandingos sind die besten Viehzüchter unter den Negern, wenn auch die Bambarras das Melken oft versäumen (S. 85). In Senegambien regelmäßige (meist drei) Mahlzeiten (S. 85). Die Mandingos (nicht alle) sind von großer Reinlichkeit in Kleidung und Wohnung (auffallend bei Negern). Der Putz auch bei ihnen grotesk: die Weiber

der Bambarras stecken ein kleines Stück Holz in die Unterlippe (S. 87). Auch das Urtheil (S. 90): „Die bedeutendsten Fortschritte im Hausbau haben die nördlicheren Negerländer aufzuweisen"; trifft die Mandingos mit, welche in einzelnen Gegenden auch hölzerne Thürschlösser haben (S. 90). Ihre Dörfer sind theils befestigt, theils nicht, und die Beschreibung, welche wir S. 92—93 von Dörfern beider Art lesen, ist vortheilhaft genug. „Die Mandingos verpallisadiren ihre Städte oder schließen sie mit Mauern von Erde oder Backsteinen ein, die in der Regenzeit mit einem Dach versehen werden, verschließen die Thore des Nachts und bauen, wie die Fulahs, kleine Festungswerke aus 6 Fuß dicken Mauern und mit Schießlöchern. Festungswerke mit spitzigen Winkeln, mit Mauern von 12 Meter Höhe und mehr als 1 Meter Dicke" (S. 95) bei den Bambukis. Brunnen haben die Bambarras, Brücken die Mandingos (S. 95); bereiten Seife (S. 96); Bambarras treiben großen Handel mit Schibbutter (Leuchtstoff), machen sich wie die Bambukis ihr Pulver selbst. Mandingos haben Bienenzucht; verstehen Eisen auszuschmelzen (S. 97). Die Serrakolets sind Schmiede; Lederarbeiter gibt es besser als irgendwo in Bambarra, wo sonst die Industrie nicht höher steht als bei anderen Negervölkern" (S. 99). Mandingos haben Webereien, die Männer malen, die Weiber färben (S. 100); namentlich zeichnen sich hierin die Bambarras aus. Die Bambuks leben von dem Ertrag ihrer Goldgräben. Mandingos zeigen große Bereitwilligkeit zu Handelsverbindungen (S. 102), haben selbstverfertigte, sehr richtig wiegende Wagen; im Handel wird nach Barren gerechnet, die jetzt nur noch imaginäre Einheit sind, auch englisches Silber und Papier nimmt man (S. 103). Märkte haben die Mandingos nicht (S. 101). In Bambarra am Eingange der Dörfer Zolleinnehmer (S. 107). Bei den Mandingos versteht jeder das Nähen, Weben, Färben, während Redner und Sänger feste Stände sind. „Die Serrakolets treiben keine Jagd, öfters Fischerei, meist etwas Landbau (Baumwolle und Indigo) und sind sehr geschickte Handwerker, hauptsächlich aber beschäftigen sie sich mit dem Handel" (S. 107); „als Händler und Unterhändler wandern sie von Land zu Land" (S. 108).

Bei den Bambuks die erste Frau die vornehmste. Bei den Mandingos Procession der mannbaren Mädchen (S. 110); Knaben und Mädchen beschnitten (S. 111); bei einigen Mandingovölkern haben die Weiber an der Regierung Theil (S. 117). Die Frau kann Eigenthum für sich haben (S. 118); der ungerecht behandelten Frau steht Klage beim Häuptling zu (S. 130); bleibt ihr die Milch aus, so gilt sie für untreu und dies als Scheidungsgrund. Während des Säugens hört der geschlechtliche Umgang zwischen Mann und Frau auf, wohl aus Aberglauben (S. 121). Pietät der Kinder bei ihnen sehr groß (S. 122). Die Namengebung besteht bei den Bambarras darin, daß der Sänger den zukünftigen Namen dem Kinde dreimal zuschreit; die Mandingos (sonst ist von Erziehung bei den Negern keine Rede) halten ihre Kinder zur Wehrhaftigkeit an, die Mädchen zum Baumwollenspinnen und anderen häuslichen Arbeiten, die Knaben zur Feldarbeit (S. 123).

Bei den Mandingos erbt der Bruder des Königs oder sein Schwestersohn den Thron (S. 132). In Privatverhältnissen soll bei den meisten Mandingovölkern die Mutter von den Söhnen, der Vater vom Schwestersohn, der Sohn von der Mutter und den Geschwistern beerbt werden. Haben beschränkte Monarchieen (S. 134—135).

Wichtig in der Rechtsverwaltung der Purra-Bund, eine geheime Gesellschaft, die eine Art von geheimer Polizei und geheimer Gerichtsbarkeit bildet (S. 135). Die Bambarras sind ein kühnes, ihren Nachbarn überlegenes Eroberervolk, aber ihre Hülfe im Kriege ist käuflich (S. 159—160). Sie tödten alle Kriegsgefangenen, wenn ein Angesehener der Ihrigen im Kampfe fällt (S. 160). Ihre Kriegsmacht (in Kaarta, wo sie herrschen) ist in 4 Abtheilungen getheilt, mit je einem Ober- und Unterbefehlshaber. „Bei den Mandingos ziehen Sänger mit in den Krieg, um durch den Vortrag früherer Heldenthaten die Kämpfer zu begeistern. Auf dem Marsche herrscht gewöhnlich die größte Frugalität, obwohl er nicht leicht in gehöriger Ordnung ausgeführt wird" (S. 163).

Die Ortsbezeichnung (S. 168), welche die Völker, die an einen Gott glauben, umfaßt, schließt auch die Mandingos ein.

Sie haben (S. 175 ibid.) 12 Mondmonate, welche in siebentägige Wochen getheilt werden, die Tage in 4 Theile. Sie verehren den Mond (S. 175). — Nach dem Glauben der Bambarras schicken die Zauberer die Heuschrecken, wohin sie dieselben haben wollen; auch Werwolfsglauben bei den Bambarras (S. 180). Sie „sind zwar dem Namen nach Muhammedaner, sie nennen ihr höchstes Wesen Nallah (Allah), wissen von Adama und Aoua (Adam und Eva) und von der Verfluchung Hams. Der Hauptgegenstand ihres Cultus ist aber, außer den Geistern ihrer Vorfahren, der Bouri, der in einer Kalebasse oder einem zerbrochenen Kruge wohnt. Er hat sich vervielfältigt und es gibt jetzt in jedem Dorfe einen solchen Gott; seine Priester sind die Kalangous oder Khonores; er weiß die Zukunft, gibt Orakel, sagt den Kranken Heilmittel; entscheidet bei Anklagen u. s. w." (S. 182). Bei den Mandingos gelten Koransprüche auf Zettelchen geschrieben und in einem Beutel um den Hals getragen als Amulete (S. 187). Sie haben „rationelle Heilmittel, Kräuter, Tränke, Pflanzenaufgüsse für einige Krankheiten und sollen sie zum Theil ganz zweckmäßig anwenden, doch kommen diese meist nur bei äußeren Verletzungen in Frage — die inneren Krankheiten aber werden meist ausschließlich mit Zaubermitteln bekämpft, da man die Entstehung derselben ebenfalls von Bezauberung ableitet, der nur durch ein stärkeres Mittel derselben Art sich begegnen läßt" (S. 188). Sie hüllen den Todten in Tücher und begraben ihn an seinen Lieblingsplatz. Die Bambarras waschen ihn erst. Die Thüre des Königspalastes zu Kaarta, durch welche der König zu gehen pflegte, wird nach seinem Tode vermauert. Die Vais stellen die Königsleiche öffentlich aus (S. 194—195). Menschenopfer gibt es in den nördlichen muhammedanischen Negerländern nicht (S. 192). Ein tyrannischer Bambarrakönig brachte ein solches, um seine Stadt uneinnehmbar zu machen (S. 197). Glücks- und Unglückstage: am Senegal Dienstag und Sonntag, vor allen der Freitag unheilvoll, „daher ein Bambarrakönig einst alle seine am Freitag geborenen Söhne umbringen ließ" (S. 201). Glückliche Tage bei ihnen der erste Monatstag, „die geraden Monatstage, in denen 6 nicht vorkommt und die ungeraden, welche 5 enthalten"

(S. 201). Ein Erndtefest scheint in Westafrika nirgends zu fehlen (S. 202).

Tänze der Serrakolets anständig (S. 206). Mandingos sind fleißig (S. 208). Drei Viertheil der Bevölkerung sind bei ihnen Sklaven (S. 211); diese haben 1785 einen gefährlichen Aufstand gemacht wegen schlechter Behandlung — sonst werden sie milde behandelt. Auch dürfen bei ihnen nur Kriegsgefangene, zahlunfähige Schuldner und Verbrecher Sklaven werden (S. 213). Verkaufen oder tödten kann man diese nur nach richterlichem Spruch. Die Haussklaven haben es recht gut, oft so gut wie die Freien, haben zwei Wochentage ganz für sich und an einem Tage die Milch der Heerden. „Der Sklave kann kein freies Weib, wohl aber der Freie eine Sklavin heirathen" (S. 213). Unter einander sind die Mandingos ehrlich, gegen die Weißen nicht (S. 219). Sittenschilderung der Mandingos bei Caillié sehr ungünstig: „feig gegen Muthige, anmaßend gegen Niedrige, schmeichelnd, bettelnd und kriechend gegen Höhere" (S. 220).

In Sulimana bewahrt man (im Gedächtniß) Geschichtserinnerungen bis 120 Jahre (S. 227). Die Handelsvölker Mandingos und Serrakolets lernen großentheils lesen und schreiben; ja der Vai-Neger Doalu Bukere hat ein eigenes Silbenalphabet erfunden, das jetzt überall angewendet wird bei den Vais (S. 228). Von bedeutenden Männern unter den Negern werden Könige von Sulimana und namentlich Häuptlinge der Serrakolets erwähnt (S. 229—230). In Senegambien ist ein erblicher Stand der Sänger, Griots, „die ihre Loblieder zwar für Geld einem jeden zu Theil werden lassen, aber dennoch auf Fürsten und Volk einen bedeutenden Einfluß ausüben, da sie zugleich als Satiriker und Lustigmacher im Feuer der Improvisation eine große Freiheit der Rede genießen und für inspirirt durch höhere Geister gelten; die Söhne des Königs von Kaarta weigerten sich einst ohne Kampf die Flucht im Kriege zu ergreifen, was ihr Vater wollte, weil die Sänger sonst Schande und Schmach über sie bringen würden. In Sulimana — haben sie zugleich das Amt, die historischen Traditionen und die wichtigen öffentlichen Verhandlungen im Ge-

dächtniß zu bewahren (S. 237). Auch die musikalischen Instrumente der Mandingos nicht unbedeutend (S. 238); das schönste jener vorhin erwähnten Lieder stammt aus Sulimana (S. 239).

Die Mandingos sind meist Muhammedaner, haben Lese- und Schreibschulen, deren Lehrer im Lande umherziehen (S. 248); früher waren sie eifriger für den Islam (S. 249), ja sie haben ihn mit dem Schwerdte verbreitet (S. 252). Die Bambarras, Vais nur zum Theil Muhammedaner (S. 249). Die Mandingos achten die Muselmänner höher als die Christen, halten sie auch moralisch für höher stehend (S. 258); sich selbst geben sie, um geehrt zu werden, auf den Reisen gern als Marabuts aus (S. 259).

Ebenso reichhaltig wie für die Mandingovölker fließen die Quellen beim Verfasser auch für andere Hauptstämme der Neger: die Krus, die Joloffs, die Yorubas u. s. w., die wir natürlich hier nicht alle in gleicher Ausführlichkeit schildern können. Vielmehr fürchten wir den Vorwurf, schon zu weitläufig gewesen zu sein: indeß die Richtung dieser Zeitschrift, die Wichtigkeit und Unbekanntheit des Gegenstandes, so wie das helle Licht, das durch jene Zusammenstellung auf die Fundgrube, der sie entnommen, eben auf das in Rede stehende Buch fällt, entschuldigen uns, wie wir hoffen, hinlänglich. Indeß müssen wir uns begnügen von der ebenso reichhaltigen zweiten Hälfte des Werkes nur zu bemerken, daß es nach einander die Hottentotten, Kaffer- und Kongovölker, die Malgaschen, die Fulah, endlich die Völker äthiopischer Race behandelt. Unter den letzteren versteht der Verfasser die große noch unentwirrte Völkermasse, die im Westen von Afrika einen Mittelschlag zwischen der weißen und schwarzen Race darstellt.

Schon aus dieser Inhaltangabe wird ersichtlich sein, wie wir über das Werk zu denken haben. Ein vollständiges kritisches Urtheil geben zu wollen, wäre Vermessenheit — denn diesen Reichthum kann nur der übersehen, der Schritt für Schritt dem Verfasser auf seinen, wie es in der Vorrede heißt, oft keineswegs erquicklichen Studien nachgeht — eine Aufgabe, die bei dem staunenswerthen Material des Buches keine Kleinigkeit

wäre. Und dazu kommt, daß diese Quellen mit der reifsten Gelehrsamkeit und der sichersten Kraft verarbeitet sind. Am meisten Gewicht aber legen wir auf die Genauigkeit und Tiefe, mit der der Verfasser die psychologischen Verhältnisse dieser Völker darlegt, freilich nicht prunkend, ja oft nur zwischen den Zeilen. Aber gerade diese psychologische Grundlage macht das Buch so bedeutend und in seinen Ergebnissen viel fester und sicherer, als man beim jetzigen Stand der Kenntniß Afrikas erwarten sollte.

G. Gerland, Dr.

Ueber den Aberglauben.

Auf Veranlassung von: Adolf Wuttke (außerord. Prof. der Theologie zu Berlin), Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamburg 1860.

Der Verfasser wollte „ein culturgeschichtliches Bild des Volkslebens geben“ (S. IV.), das heißt, um an einen Ausdruck und an eine Bestimmung unseres Freundes Lazarus (diese Zeitschrift Bd. I. S. 214) zu erinnern, ein Kapitel der Cultur-Geographie. Dies ist ihm, nach meinem Dafürhalten, sehr gut gelungen. Der Leser kennt vielleicht des Verfassers sonstige Arbeiten, und dann weiß er, daß sowohl sein religiöser, wie sein philosophischer Standpunkt nicht der unsrige ist. Das kann uns aber nicht abhalten, des Verfassers Verdienst, insofern es sich bloß um die historischen Thatsachen und deren Zusammenstellung handelt, rückhaltslos anzuerkennen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch mehr als dies. Indem dem Aberglauben gegenüber zunächst jede Differenz zwischen ihm und uns schweigt, können wir auch weiter zugestehen, daß seine Behandlungsweise des vorliegenden Materials eine durchaus berechtigte und nothwendige, wenn auch allerdings nur einseitige, nicht erschöpfende

ist, wie ich sogleich näher erklären werde. Die Sagen und der Aberglaube des deutschen Volkes sind in neuester Zeit im nächsten Anschlusse an die Mythologie aus Liebe zum Deutschthum und zur historischen Erforschung des deutschen Geistes mit vieler Sorgfalt und Umsicht gesammelt worden. Der so angehäufte Stoff wird uns hier vom Verfasser in sowohl übersichtlicher als auch geistvoller Anordnung vorgeführt. Er liefert ein Buch, das einerseits anziehend zu lesen ist und andererseits als vortreffliche Vorarbeit für weitere Studien über den Aberglauben empfohlen werden kann. Die Anordnung des Stoffes hängt aber schon mit der Behandlung und Beurtheilung desselben zusammen, und man kann sagen, sie folge aus ihr. Der Verfasser erklärt sich nun über letztere folgendermaßen (S. IV): „Archäologische und mythologische Erklärungen des gegenwärtigen Volksaberglaubens liegen nicht in dem eigentlichen Zweck dieser Schrift . . . wir waren eher bemüht, den inneren, mehr oder weniger klar bewußten Gedankenzusammenhang der Volksvorstellungen aufzufinden". Wenn nun aber der Verfasser selbst anerkennt, daß in dem Volksaberglauben das alte deutsche, in die Gegenwart hineinragende Heidenthum fortlebt, so liegt in der eben angeführten Erklärung des Verfassers zugleich das Geständniß, daß er vom historischen Zusammenhang des Aberglaubens abgesehen hat. Ist denn nun etwa dieser bloß ein äußerer? Das wird der Verfasser so wenig wie ich behaupten. Ich will ihm andererseits zugestehen, daß der historische Zusammenhang nicht das allein Wichtige und nicht das Wesentlichste ist; und er hat richtig gesehen, daß die heidnische Weltanschauung, wie sie sich im Aberglauben kund gibt, „eine feste Stütze an dem Wesen des natürlichen Menschen hat" (S. 1). Jener „innere Gedankenzusammenhang" nun, insoweit ihn der Verfasser richtig dargestellt hat, zeigt wohl den Inhalt des Aberglaubens und auch den Werth oder Unwerth desselben im Gegensatze zum Christenthum; aber die Stütze, die derselbe im Menschen findet, sehe ich nirgends nachgewiesen. Nirgends finde ich gezeigt, warum denn nun der Mensch nicht christlich, sondern abergläubisch ist, zumal ihm doch das Christenthum gepredigt wird. Ja so fest hängt der Mensch an seinem Aberglauben, daß er Bibel

und Gesangbuch, Kirche und Altar mit in diesen hineinzieht. Der Verfasser führt uns die abergläubischen Vorstellungen vor, ohne zu zeigen, wie sie sich erhalten, aus welchen Säften sie ihre Nahrung ziehen. Es fehlt der Nachweis des ursächlichen Zusammenhanges.

Man wird doch nicht meinen, daß damit ein ursächliches Verhältniß angegeben ist, wenn man sagt, der Aberglaube fließe aus „dem von der christlichen Heilswahrheit noch nicht gebrochenen Wesen des natürlichen Menschen“, da dieses „Wesen“ eben nur die Zusammenfassung des Aberglaubens selber ist, solche Erklärung also ein idem per idem wäre.

Wenn man auf die Frage: wie lebt der menschliche Leib? die Organe einzeln aufzählte und ihre Bestimmungen angäbe: mit den Beinen geht man, mit den Händen faßt man u. s. w., wäre das eine genügende Antwort? Wenn man nun auch noch zeigte, wie jene Functionen: Sehen, Fassen, Gehen, Verdauen u. s. w. teleologisch mit einander zusammenhängen, so wäre immer das leibliche Leben noch nicht erklärt. Eben so wenig hat der Verfasser den Bestand des Aberglaubens in seinem ursächlichen Zusammenhange dargelegt. Denn derjenige innere Zusammenhang, den er auffand, ist nur ein ästhetischer, ein Zusammenstimmen der einzelnen Elemente des Aberglaubens zu einer systematisch consequenten Weltanschauung.

Den Causalnexus, die Physiologie des Aberglaubens zu geben, ist Aufgabe der Psychologie; und wenn sie einerseits Erkenntniß seines historischen Zusammenhanges voraussetzen müßte, so könnte sie auch andererseits durch Erklärung des Aberglaubens vielfach Licht auf den Ursprung der Mythologie werfen, wie in einem anderen Artikel ausgeführt werden wird. Denn vielfach ist der Aberglaube lebendige Mythologie, und die Mythologie erstarrter Aberglaube.

Daß nun der Verfasser nicht Psychologe sein wollte, entweder überhaupt nicht, oder wenigstens in diesem Werke nicht, kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen. Seine Anschauung vom Aberglauben aber läßt auch keine wissenschaftliche Erklärung desselben zu: und das müssen wir bekämpfen. Indem er den Aberglauben immer nur als Kehr- und Zerrbild des Vernünftigen

und Wahren, des Christenthums, ansieht — wobei er oft wenigstens den Schein erregt, als müsse er das Christenthum gegen den Vorwurf des Aberglaubens in Schutz nehmen — sieht er im Aberglauben nur das Unvernünftige, das im Einzelnen keine eigentliche Erklärung zuläßt und im Allgemeinen mit dem Principe der Unvernunft erklärt ist. Dies spricht der Verfasser besonders klar und ausdrücklich aus (S. 43, 45). Aber indem ich zwar mit dem Verfasser nicht meine, daß sich alles erklären lassen werde, behaupte ich doch, daß jeder Aberglaube insofern vernünftig sein müsse, als er eine nachweisbare genügende Ursache hat, weil sonst die Macht nicht bloß, sondern auch die Entstehung desselben undenkbar sein würde. Im Aberglauben nur den baren Unsinn sehen, könnte nur zu einer abergläubischen Ansicht von demselben führen.

Der innere Gedankenzusammenhang, den der Verfasser im Aberglauben nachweist, erscheint als eine systematische Unvernunft, als das consequent und ausführlich entwickelte Widerchristliche. Der Mensch verhält sich im Aberglauben zu den von ihm angenommenen höheren Mächten in einer Weise, die dem Verhalten des Christen zu Gott gerade entgegengesetzt ist. Insofern dieser frei, ist er unfrei; und er erscheint unabhängig und eigenmächtig, wo dieser sich vor seinem Gotte beugt. So steht er auch im consequenten Gegensatze zu Gott, dessen Walten er beschränkt sein läßt durch das Schicksal, während er selbst dieses zu beherrschen sucht; er beschränkt Gott ferner durch eigenes Thun, durch Zauberei; und dieses beides auf allen Lebensgebieten; und so leugnet er Gott thatsächlich. Kurz, der Aberglaube ist der ganze Teufel. Indem er widerchristlich ist, hat er einen religiösen Charakter, und der Verfasser stellt uns seine Dogmatik und praktische Diabolologie dar. Irrthum, meint er, ist falsches Wissen; Aberglaube ist falscher Glaube, d. h. falsche Religion, Heidenthum.

Ist nun wirklich Heidenthum und Aberglaube dasselbe? Ich meine: keineswegs; und gerade dies scheint mir der Unterschied, daß das Heidenthum zwar, weil es als bestimmte Religion eines Volkes eine ausschließliche Macht und Herrschaft in dessen Bewußtsein ausübt, von demselben auch consequent und

weltumfassend entwickelt ist; der Aberglaube aber fristet sein Leben nur bettelhaft, ist höchstens ein reicher Bettler, der immer, wenn auch theilweise nur nominell, die Herrschaft der Religion anerkennt, nur gegen deren ausdrücklichen Willen im Geheimen noch forterxistirt, und nur gelegentlich sein Dasein behauptet. Daher ist er nicht consequent. Kein Abergläubischer wird zugestehen, daß er sich das Walten Gottes beschränkt denke, daß er es beschränken wolle, daß er Gott leugne. Sobald er erkennt, daß er dies thut, gibt er auch den Aberglauben auf. Er erkennt es aber eben nicht. Der Aberglaube ist eine Schmarotzer-Pflanze, die der Abergläubische ausrotten würde, wenn er erkennte, daß sie dem Baume seiner Religion Säfte entzieht.

So hat denn auch der Aberglaube an sich noch gar keinen religiösen Charakter. Wer an gewisse persönliche und unpersönliche Mächte glaubt, braucht diese noch nicht einmal für höhere Mächte zu halten; er braucht gar nicht zu meinen, daß er ihnen unterworfen, von ihnen durchaus abhängig sei, und der Abergläubische wird dies nur in den seltensten Fällen meinen. Aber er will sich diese Mächte, wie die sinnlichen Naturmächte und die Kräfte von Thieren und Menschen, dienstbar machen. Es scheint guten, frommen Christen ganz unbedenklich mit Kobolden in ehrlichem Verkehr zu stehen, sich z. B. von ihnen gegen billige Bezahlung allerlei eiserne Geräthe schmieden zu lassen von einer Vortrefflichkeit, die kein menschlicher Schmied erreicht, wie viele Sagen erzählen. Man denkt eben so wenig daran, in Gottes Weltregierung einzugreifen, wenn man irgend eine Zauberei anwendet, wie wenn man eine Medizin vom Doctor und aus der Apotheke in der Stadt einnimmt. Man schützt sich vor Geistern durch irgend einen Hokuspokus, wie man sich durch Schloß und Riegel vor Dieben schützt; und thut ein solcher Zauber Dienste gegen Kobolde, so wird er ja wohl auch gegen menschliche Diebe und gegen Ratten und Mäuse nützlich sein. Auch dadurch wird der Aberglaube noch nicht religiös, daß er sich an religiöse Gegenstände knüpft, an Glocken, Altar-Lichter, Gesangbuch, Kirchgang u. s. w. Aber er wird es, wenn die Religion ihn nicht bloß gewähren läßt, sondern in sich hinein zieht, wenn sie ihm einen Raum

unter ihren eigenen Vorstellungen einräumt, und wär's auch nur diesen gegenüber, das heißt, wenn sie das Irreligiöse das Unsittliche, unter abergläubischen Formen denkt. Dabei widerspricht sie sich natürlich selbst und hört insofern auf, sie selbst, Religion, zu sein. Weil aber einmal sie selbst es ist, die sich widerspricht, so ist dann dieser Widerspruch, der Aberglaube, religiös.

Dennoch bin ich mit des Verfassers Arbeit nicht unzufrieden, und zwar in folgendem Betracht. Man läßt sich wohl Sätze gefallen, so lange man nicht erkennt, zu welchen Folgerungen sie führen, welchen anderen Sätzen, die wir nicht aufgeben können, sie an sich oder in ihren Folgen widersprechen. Hat man dies erkannt, so verwirft man jene Sätze. Indem der Verfasser den Aberglauben systematisirt und ihn, als solches System der Religion gegenübergestellt hat: hat er den Aberglauben gründlich widerlegt und allen Abergläubischen ihr Bild vorgehalten, dem sie ganz ähnlich werden würden, wenn sie ihren Aberglauben ernstlich und folgerecht nähmen. Das thun sie nun zwar nicht; aber man soll eben gar nicht halten, was sich nicht ernstlich und folgerecht fassen läßt.

Ich definire also den Aberglauben zunächst als diejenige Form des Irrthums, in welcher sich letzterer dadurch widerlegen läßt, daß man seinen Widerspruch gegen Grundlehren der Religion nachweist. Die Heterodoxie oder die Ketzerei irrt in der Deutung oder Anwendung religiöser Grundsätze; der Aberglaube widerspricht diesen, indem er annimmt, was ihnen unmittelbar widerspricht, sobald überhaupt die Zusammenstellung beider, des Aberglaubens und des Glaubens, vollzogen wird, was aber der Abergläubische nicht thut.

Der Begriff Aberglaube ist offenbar innerhalb des Begriffskreises des Glaubens gebildet worden. Der gesunde Menschenverstand aber und die Wissenschaft haben sich denselben angeeignet und, wenn sie Irrthum nennen, was durch falsche Anwendung der anerkannten Grundsätze des Denkens erzeugt ist, so nennen sie Aberglauben, was diesen feststehenden Grundsätzen selbst, namentlich denen in Bezug auf Causalität, widerspricht. Dem Materialismus erscheint jedes Religiöse als Aberglaube, und umgekehrt gilt der Materialismus und der Pantheis-

mus der Religion als Aberglaube; und gar leicht wird auch ein gewisser Idealismus von dem empirischen Naturforscher in gleicher Weise angesehen, wenn nicht als Verrücktheit, — wie denn auch mancher Aberglaube von Krankheit des Geistes gar nicht zu unterscheiden ist.

Es war aber auch durchaus nothwendig, daß die Beurtheilung, was als Aberglaube gelten solle, nicht lediglich dem Glauben überlassen, sondern auch vor den Richterstuhl des gesunden Menschenverstandes und der Wissenschaft gezogen wurde. Denn mannichfach weiß sich der Aberglaube so sehr dem Glauben anzupassen, daß es diesem schwer werden sollte, jenen als ihm fremd und widersprechend zu verurtheilen.

„Fausts dreifacher Höllenzwang" z. B. beginnt den Unterricht über das Geistercitiren, indem er vor allem einschärft: 1) „Halte Gottes Gebott, so vill dir nur möglich ist." 2) Bau und trau blos auf Gottes macht und gewalt, glaube festiglich auf dessen Allmächtige Hülf in deinen werken, so werden dir die Geister unterthänig, und in allen Gehorsam seyn. 3) Halte an mit Citation, und laß nicht nach, wenn auch die Geister nicht also gleich erscheinen, sey du nur immer standhafft in Werk und in Glauben, den der Zweifler erhält nichts" (S. 66). Es dürfte schwer halten, denjenigen der die Möglichkeit des „Höllenzwangs" abergläubisch festhält, von Seiten des Glaubens aus zu widerlegen; er würde Herrn Wuttke einen Zweifler schelten. Mag immerhin der Aberglaube widerchristlich, widerreligiös sein — wer ihm ergeben ist, der hält ihn nicht dafür. Wer Geister beschwören will, meint nicht Gottes Walten zu beschränken; sondern er hält solche Kraft für eine vorzügliche Gabe der Gnade Gottes, die man sich vor allem durch Frömmigkeit zu gewinnen suchen müsse. Hiergegen wird der Glaube nur mit viel geringerem Erfolg Einspruch erheben können, als der Verstand, Wissenschaft, Bildung. In den meisten Fällen wird der Aberglaube wohl nur durch Belehrung über die wahren ursächlichen Verhältnisse, durch Naturwissenschaft und Metaphysik, verbannt werden können.

Was nun das Vorkommen des Aberglaubens betrifft, so bemerkt der Verfasser gleich zu Anfang: „Während unser deut-

sches Volk in Sitte, in politischer und kirchlicher Beziehung tiefgreifende, bis zur Feindseligkeit fortschreitende Gegensätze zeigt, geht durch alle seine Stämme eine merkwürdige Einheit und Uebereinstimmung auf dem Gebiete des Aberglaubens". Das klingt ja ganz wie Heine's maliciöse Verse: „Niemals habt ihr mich verstanden, Niemals auch verstand ich euch; Nur wenn wir im Schmutz uns fanden, Da verstanden wir uns gleich". Also nur im Schmutz des Aberglaubens verstehen sich die deutschen Volksstämme, sonst nirgends! Das ist nach zwei Seiten übertrieben. Erstlich, daß sich die Deutschen von Nord und Süd und Ost und West mannichfach unterscheiden, wird Niemand leugnen; aber wenn wir wirklich nur das Volk und das Volksmäßige im Auge halten und vom Individuellen der Gebildeten und von dem dem Volke von außen her Aufgepfropften absondern wollen, dürfte sich überall der Unterschied auf Variationen desselben Themas zurückführen lassen, von nicht größerer Bedeutung und Wesentlichkeit als die dialektischen Verschiedenheiten der Sprache, und noch geringer. Das Volk hat z. B. Religion. Wissen wir diese von dem ihm aufgepfropften kirchlichen Bekenntnisse zu trennen, so wird sich zeigen, daß der katholische und der protestantische Deutsche sich religiös einander viel näher stehen, als jener dem katholischen Italiäner und dieser dem protestantischen Engländer. Und im politischen Verhalten, mag Deutschland auch staatlich noch so zerrissen sein, das deutsche Volk wird sich in jedem Staate wesentlich gleich und vom Franzosen gleich weit verschieden zeigen. Der Particularismus liegt theils nur auf der Oberfläche, ist den deutschen Stämmen von außen her aufgezwungen, theils ist er eben selbst das ihnen allen Gemeinsame. Zweitens aber wird gewiß derjenige, der sich mit Liebe der Untersuchung des Aberglaubens hingibt, auch in diesem dieselbe Verschiedenheit herausfühlen, herauserkennen, die überhaupt der deutsche Volksgeist zeigt.

Nun meine ich aber allerdings, daß so viel einseitige Wahrheit, wie in den angeführten Versen Heine's liegt, eben so viel auch in des Verfassers Bemerkung liege. Die volle Wahrheit aber scheint mir die, daß sich die Menschen in zwei Verhaltungsweisen am meisten begegnen: in der gemeinsten und in der edel-

sten. Ersteres liegt auch in der Etymologie des Wortes; die Sprache würde das Gemeinsame nicht zum Gemeinen gemacht haben, wenn nicht vorzugsweise das Gemeine gemeinsam wäre. Die Edelsten der Völker und Zeiten aber sind, wie schon Hippias wußte, Freunde und Verwandte durch ihr Wesen, φύσει. Im durchschnittlichen, mittleren Verhalten und Verkehren tritt vorzugsweise die Verschiedenheit hervor. Im Gemeinen einerseits liegt noch keine Individualität, weil es Erzeugniß der Naturbestimmtheit ist, entweder der reinen Natur oder des von der Natur beherrschten, bewältigten Geistes. Darum hat auch der Mensch das Gemeine meist mit dem Thiere gemeinsam (besonders insofern es nicht Hypercultur und Raffinement ist). Individualität aber ist geistigen Wesens und Ursprungs. Die edelen Geister aber andererseits haben das beschränkte Individuelle so überwunden, daß sie das Allgemeine, das gemeinsame Gesetz und Ideal darstellen. Man kann nicht leugnen, daß der Aberglaube Erzeugniß des von der Natur beherrschten Menschen, also gemein ist, und darum allgemein.

Der Verfasser faßt, wie schon bemerkt, den Aberglauben lediglich als Gegensatz zum christlichen Glauben; denn der Aberglaube ist Glaube und religiös, aber widerchristlich. Es gibt nun aber noch etwas Drittes, den Unglauben. Ueber ihn sagt der Verfasser (S. 3): „Der Unglaube aller Zeiten, besonders aber der fortgebildete der neuesten Zeit, ist seinem inneren Wesen nach mit dem Aberglauben stammverwandt, ist nur die irreligiöse Seite des ein beschränktes religiöses Bewußtsein immer noch festhaltenden Aberglaubens; und wir dürfen uns nicht wundern, wenn gegenwärtig der hochangeschwollene Strom des naturalistischen Unglaubens bereits in vielen Armen in das Flußnetz des alten Aberglaubens einmündet, und die beiderseitigen Gewässer an vielen Stellen gar nicht mehr von einander zu unterscheiden sind". Wie es sich nun hiermit verhält, und welche Macht das Christenthum je nach der verschiedenen Weise, in der es gefaßt wird und ward, existirt und existirt hat, dem Aberglauben gegenüber bethätigt und bethätigt hat: alles dies lasse ich hier ununtersucht. Wir wollen uns aber in unserer Weise die Frage zu beantworten suchen: woher die unleugbare

Thatsache, daß so häufig ungläubig und gebildet genannte Personen bald mehr, bald weniger, bald roherem, bald weniger rohem Aberglauben ergeben sind.

Indessen in dieser Frage ist die Thatsache mangelhaft erfaßt. Es fehlt auch unter den Leuten, die für religiös und fromm gelten, nicht an Aberglauben, wie auch der Verfasser selbst zugesteht; und so wollen wir ohne kleinliche Partei-Malice die Frage ganz allgemein stellen: woher kommt es, daß selbst der echt religiöse und wahrhaft gebildete Mensch so leicht von dem einen oder anderen Aberglauben, ich möchte sagen, beschlichen wird? Gelingt es uns diese Frage zu beantworten, so wird es nicht schwer halten, zu erkennen, warum diejenigen, welche weder wirkliche Religion, noch wirkliche Bildung haben, mögen sie sich nun immerhin Lichtfreunde, Aufgeklärte, Freigeister nennen, dem Aberglauben völlig offen stehen. — Kurz, wir müssen dem ursprünglichsten Quell des Aberglaubens nachforschen, wie er aus der Natur des Menschen überhaupt hervorbricht.

Wir haben aber noch einem möglichen Einwande zu begegnen. Nämlich, daß zwar der Aberglaube nicht bare Sinnlosigkeit ist, haben wir schon oben behauptet; daraus jedoch folgt zunächst nur überhaupt ein vernünftiges Causalitäts-Verhältniß, durch welches er entstanden ist, nicht aber, daß er sich, so zu sagen, organisch im menschlichen Geiste entwickele. Der Aberglaube, könnte man sagen, ist noch nicht einmal eine Krankheit der Völker, die als eine Entwickelungs-Krankheit anzusehen wäre und in sofern nach Gesetzen zu begreifen; sondern er enthält nur aus einem organischen Zusammenhange ausgelöste, also abgestorbene Theile. Das alte deutsche Heidenthum war ein Organismus; was davon jetzt noch unter dem Volke als Aberglaube lebt, sind einbalsamirte, aber doch nicht ohne mannichfache Zersetzung gebliebene, unorganisch gewordene Bestandtheile jenes einst lebenden Organismus. — Hiergegen bemerke ich, daß keineswegs aller Aberglaube nur todtes Heidenthum ist, und daß selbst was unzweifelhaft heidnischer Ueberrest ist, zwar insofern, als es dies ist oder als solches von uns angesehen wird, abgestorben heißen mag, an sich aber im Volksgeiste lebendig ist, wenn auch allerdings vermöge eines anderen, wenn auch schwä-

cheren, machtloseren belebenden Triebes. Denn im Volksgeiste gibt es nichts Todtes, und der Aberglaube ist so wenig todt, wie die Sprache. Die Analogie zwischen jenem und dieser mag die Sache aufklären. Die Sprache würde unmöglich von einem Geschlecht zum anderen überliefert werden können, wenn ihr nicht das neue Geschlecht immer wieder einen neuen Lebensathem einhauchte: so würde auch der Aberglaube sich gar nicht fortpflanzen können, wenn er bloß unorganischer, todter Stoff wäre, und nicht immer wieder von den Empfangenden neu belebt würde, aus ihrem Geiste neu emporwüchse. Er würde vergessen werden, wenn er nicht geeignete Nahrung vorfände, empfängliche Liebe. Wir haben den Aberglauben, den uns der Mythologe als einen Rest des Heidenthums erklärt, etwa so anzusehen wie Wörter, deren ursprünglicher etymologischer Zusammenhang völlig aus dem sprachlichen Bewußtsein verloren ist, wie z. B. das Wort *Vormund*. Kein Deutscher, glaube ich, wird aus Sprachgefühl die Bedeutung dieses Wortes, nämlich: Vorschutz, Beschützer, kennen; nur die Gelehrsamkeit kennt sie. Darum aber ist doch jenes Wort nicht todt, das auch noch in *Mündel, mündig* und in Ableitungen und Zusammensetzungen lebt. Es hat ein neues Leben gewonnen; man denkt bei ihm an den Mund, an Fürsprache; mündig ist nicht mehr der, der sein eigener Schutz ist, sondern der für sich selbst sprechen kann, einen anerkannten Mund hat. Das Wort ist also umgedeutet, umbelebt; es hat seine Seele gewandelt. Solche Metempsychose haben die Reste des Heidenthums durchweg erfahren. In solchen Fällen darf die psychologische Erklärung freilich das historische Verhältniß nicht unbeachtet lassen; aber dieses bildet doch nur einen Factor im psychologischen Prozeß. — In vielen Fällen aber lebt der Aberglaube sogar mit ganz eigener Lebenskraft, ohne daß eine geschichtliche Beziehung dabei mitwirkte. Hier hat die Psychologie in der Erklärung ihr ausschließliches Gebiet.

Versuchen wir nun einige Andeutungen über jene innersten Triebkräfte des Aberglaubens, die in jedem Menschen, vielleicht unvertilgbar, sitzen. Die Sache hier auch nur einigermaßen zu erschöpfen, mache ich mich natürlich nicht anheischig.

Wer kennt nicht das Gruseln! Es ist gar schön; etwa so schön, wie wenn man am warmen Ofen sitzt, im gut geschützten Stübchen, während der Schnee gegen das Fenster stöbert. Es ist so gemüthlich! Man sitzt in wohlwollend freundlicher Gesellschaft und vergegenwärtigt sich das Schaurige; es überläuft einen eiskalt. Freilich, wer dieses Gruseln liebt, der hat eben einen Trieb zum Aberglauben durch Bildung schon überwunden, aber noch nicht vertilgt, und wir erkennen hier einen Zug in unserem Geiste, der uns zum Aberglauben führen könnte, führen würde, wenn ihm nicht vorgebaut wäre. Der Mensch liebt das Abenteuerliche, das alle seine Gefühle der Selbsterhaltung, gegenüber dem seltsamen Ueberwältigenden, aufregt. Seine Phantasie spiegelt ihm solches Wunderbare, gegen das er ohnmächtig ist, leicht vor, und er glaubt an die Wirklichkeit seines eigenen phantastischen Gebildes. Wie mancher Geisteskranke sich einbildet, ein Verbrechen begangen zu haben, weil ihm einst der Gedanke gekommen war: wie schrecklich, wenn du dieses Verbrechen begingest, begangen hättest! so glaubt auch der Mensch im Aberglauben an die Wirklichkeit seiner schaurigen Einbildung. Der physiologische Mechanismus wirkt hierbei bedeutend mit: Reflexwirkungen und Associationen aller Art, auch Hallucinationen und Sinnestäuschungen, endlich falsche Apperceptionen.

Aus solcher Lust am Gruseln erkläre ich mir die Aufregung, die vor Kurzem, und vielleicht heute noch, das Tischrücken und das Tischklopfen verursachte. Ich halte dergleichen nicht für so wichtig und möchte darin nicht „eine schmachvolle Verirrung" sehen, wenigstens nicht wie die Sache in Deutschland getrieben wurde. Es war Mode-Sache, und damit eben schon ungefährlich gemacht. Denn was die Wogen der Mode heraufwühlen, das ziehen sie auch bald wieder in die Vergessenheit hinab. Loben oder auch nur billigen will ich dergleichen auch nicht. Ein Publicum soll nicht experimentiren; denn da wird gar leicht aus der Sache ein Experiment mit dem Geiste des Publicums. Ein solches hat doch niemals die nöthige Bildung, die nöthige Kenntniß in der Physik, um mit Ruhe und Klarheit aufzufassen, was sich vor ihm und an ihm begibt. Unklarheit aber, wirre Aufregung sind ein Quell unberechen-

baren Uebels. In solcher Stimmung und mit ihr soll man nicht spielen.

Es ist überhaupt etwas Bedenkliches mit dem Spiel. Einerseits bedeutet es volle Herrschaft über das, womit man spielt; und darum finden wir das Spiel mit dem, worüber wir nicht herrschen dürfen, unfromm, unmenschlich, entsetzlich. Andererseits aber wird oft genug durch das Spiel der Schein einer Herrschaft angenommen, die man gar nicht oder nicht in dem nöthigen vollen Maße hat. So versteckt sich gar oft Aberglaube unter Scherz. Man thut, als spiele man, und thut doch mehr als bloß spielen. Wenn Mädchen von der Bildung, wie sie heute in städtischen Schulen erlangt wird, erst ihre Kunst im Apfelschälen zeigen und dann die Schale rückwärts werfen, um aus der Form, welche diese angenommen hat, den Anfangsbuchstaben des zukünftigen Freiers zu deuten, zumal wenn sie dies nicht bloß an diesem oder jenem bestimmten Abende, ein Mal des Jahres, sondern jeden beliebigen Abend thun, nicht einsam und stillschweigend, sondern in froher, lauter Gesellschaft: so ist das völlig unbedenklich, reines Spiel. Ja sollte sie auch einmal mehr oder weniger ernstlich in Einsamkeit einen solchen Versuch mit der Schale machen, so wird sie im Spiel sich gegen den Aberglauben stärken und ihn beherrschen lernen. Das Spiel übt gar oft eine kräftigende, reinigende Macht. Absolut aber läßt sich dies nicht von ihm behaupten, und es gehört, damit es dies thun könne, schon eine gewisse vorläufige Kraft und Bildung dazu, die keineswegs immer vorhanden ist. Oft ist Scherz und Witzelei nur die ohnmächtige, erfolglose Anstrengung, einen sich erhebenden Schauer zu unterdrücken, ein Erzeugniß der Verzweiflung.

Dies ist besonders bei jenen sich aufgeklärt Nennenden der Fall. Sie wissen: dies und jenes ist Aberglaube, und unterliegen ihm dennoch, wenn ihnen die Sache nahe tritt. Es ist nämlich in allen Kreisen, in denen der Irrthum auftritt, bei weitem nicht genügend, die entgegengesetzte Wahrheit nur ganz abstract in einem allgemeinen Satze zu kennen, oder gar nur ganz allgemein und abstract zu wissen: dies ist Irrthum, ist Aberglaube. Solche einfache, vereinzelte, d. h. nicht zu reichem

Inhalte entwickelte Sätze sind ganz machtlos im Bewußtsein und schützen vor nichts. „Man muß nicht abergläubisch sein, man muß frei, kritisch sein“: das sind leere Redensarten, so lange sie nicht auch positiv mit Wahrheit und Religion erfüllt sind. „Es herrschen bloß Naturgesetze“: ist eine Phrase, die nichts vermag, wenn sie nicht durch naturwissenschaftliche Bildung, durch eine gewisse Vertrautheit mit Beobachtungen und Experimenten, durch mancherlei genauere Kenntniß von dem Wirken der Natur, mannichfachen Gehalt im Bewußtsein und eine gewisse Herrschaft erlangt hat (vrgl. oben S. 16 ff.). Im vorigen Jahrhundert, als die Chemie noch nicht Wissenschaft, und die Physik noch sehr unvollständig war, konnte kein Freigeist den Aberglauben, den er nur abstract verurtheilte, in sich niederkämpfen; da half kein voltairescher Witz. Der Schauer vor dem Ungewöhnlichen, Unerkannten, Unbegriffenen ist so groß und die Phantasie führt uns gewisse Bilder so lebendig vor, auch die Wirklichkeit zeigt uns oft genug so Seltsames, Unerwartetes, und diese Vorstellungen wirken so kräftig auf unsere Gefühle, daß dagegen keine unvollkommene Abstraction, kein Scherz etwas vermag. Und so verhält es sich heute noch mit dem bei weitem größten Theile unserer gebildeten Gesellschaft. Die Leute haben z. B. meist so wenig Einsicht in die Natur der Krankheiten, in die Wirkungsweise des Arztes, daß sie, genau genommen, in jeder Medizin nichts Anderes sehen, als ein Zaubermittel. Sie haben nichts als das Wort Arzt, das ihn vom Zauberer, nichts als das Wort Medizin, das ein Heilmittel von Hexerei unterscheidet. Bei dem Worte „Gesundheit, Krankheit“ wird freilich eine sehr bestimmte Bedeutung gedacht, d. h. bestimmte Zustände und Gefühle von Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, Wirken und Leiden aller Art. Worauf aber alles dies beruht, welche Prozesse im Leibe dem allen zu Grunde liegen, davon hat man meist keine Ahnung; und wie ein Löffelchen Saft, ein Pülverchen diese Wirkung haben könne, so gewaltig ergreifende Körper-Zustände zu ändern, bleibt völlig unbegriffen. Man sieht also — genau betrachtet und thatsächlich, abgesehen von der abstracten Meinung, dem Worte, nur mit Rücksicht auf das, was man wirklich denkt — in jeder Heilung ein Wunder, eine Zauberei. Daher sagen auch die

Aufgeklärten, besonders so lange sie gesund sind, sie glauben nicht an die Aerzte; „die Natur hat sich geholfen, Gott hat geholfen"; d. h. sie schieben das Wunder vom Arzt auf die Natur, auf Gott; die können Wunder thun. Inwiefern wären denn nun solche Leute im Stande, in dem Wirken des Arztes etwas Anderes zu sehen, als in dem des Hirten und der weisen Frau? Darum glauben sie an diese so sehr wie an jenen, obwohl sie an keinen von ihnen glauben wollen.

Der Glaube ist psychologisch vom Aberglauben gar nicht verschieden. Was sie unterscheidet, liegt nur in der Beurtheilung des von dem Gläubigen oder dem Abergläubischen Geglaubten. Diese Beurtheilung aber kann der Glaube nicht in allen Fällen vollziehen; und wo er es kann, kann er es doch nur mit Hülfe des Verstandes. So bleibt fast als einziges Mittel gegen den Aberglauben genauere Einsicht in das natürliche und psychische Causalitäts-Verhältniß, Vertrautheit mit den Gesetzen der Natur und der Seele, also naturwissenschaftliche und psychologische Bildung. Solche hatte man noch im vorigen Jahrhundert gar nicht; in diesem ist sie immer noch nicht allgemein genug verbreitet.

Mit dieser schauernden Liebe zur „Nachtseite der Natur" steht in Zusammenhang der Wunsch, in die Zukunft zu sehen. Die Zukunft ist eine Nacht, ein Geheimniß; wir möchten sie kennen. Warum sollten wir das nicht vermögen? Alles was sich jetzt begibt, hängt zusammen mit Vergangenem; ebenso auch alles Gegenwärtige mit der Zukunft. Kennt man den Zusammenhang, so muß man aus der Vergangenheit die Gegenwart und aus dieser die Zukunft erkennen. Dieser Zusammenhang aber bleibt völlig unbestimmt; er bedeutet nur dies, daß eins aufs andere schließen läßt, d. h. daß es Zeichen ist. Von Causalität weiß der Abergläubische nichts, nichts davon, daß die Gegenwart Wirkung der Vergangenheit und Ursache der Zukunft ist. Dieses causale Verhältniß ist zwar in seinem Bewußtsein, jedoch nur so, daß man eines aus dem anderen deutet, weil eins das andere bedeutet. So bedeutet die Gegenwart die Zukunft. Vieles, was geschieht, ist so inhaltslos, daß es gar nicht als seiner selbst wegen geschehen angesehen wird. Es

läuft ein Hase über den Weg, oder es verlöscht eine Altar-Kerze. An den Hasen an sich und die Ursache seines Laufs, an die Ursache, warum eine Kerze erlischt, wird gar nicht gedacht; denn diese Dinge selbst sind an sich absolut gleichgültig, wesenlos. Weswegen geschehen sie also? Sie sind Zeichen für die Zukunft, bedeuten dieselbe.

So wird die vernünftig causal zusammenhängende, wesenhafte Welt umgesetzt in eine Welt von Zeichen, die dem Menschen sagt, was ihm begegnen wird; es schwindet die Objectivität, und die Subjectivität leiht jedem Ding oder Ereigniß den Sinn, den es als Zeichen haben soll. Nun geht man aber noch weiter und thut manches, nicht um einen objectiven Zweck zu erfüllen, sondern damit etwas entstehe, was Zeichen sein könne. Dies ist ganz eigentlich ein Befragen des Schicksals, ein Loosen. Dabei kommt manche ganz schöne Symbolik zum Vorschein; oft freilich herrscht zwischen Zeichen und Bedeutung eine mehr oder weniger fade Analogie, selbst bloßes Wortspiel.

Hiervon ein paar Proben. Was am Montag begonnen wird, „wird nicht wochenalt", wie der Mond, der diesen Tag beherrscht. Eben so sollen gewisse Verrichtungen nur bei zu- oder bei abnehmendem Monde vorgenommen werden, je nachdem man Wachsthum oder Abnahme erzielen will. Hier spielt eine gewisse Causalitäts-Vorstellung. „Wenn sich die Katze putzt, bedeutet es Gäste"; sie bereitet sich ja vor. „Wenn ein Licht von selbst auslischt, so stirbt Jemand im Hause"; vielfach ist ja das Licht Bild des Lebens. Wenn aber eine Kerze auf dem Altar erlischt, so stirbt der Geistliche; geschieht es jedoch bei einer Trauung, so stirbt Einer der Verbundenen. — Die Mädchen werfen am Sylvesterabend den Pantoffel rückwärts über den Kopf; weist die Pantoffel-Spitze nach der Thür, so verläßt sie in dem Jahre das Haus (verheirathet sich); wenn aber die Spitze nach innen gekehrt ist, so bleibt sie noch im Hause. — Im Hannöverschen legen die Mädchen in der Mathiasnacht in ein um Mitternacht schweigend mit fließendem Wasser gefülltes Gefäß einen Kranz von Sinngrün, einen andern von Stroh und eine Handvoll Asche, tanzen dann mit verbundenen Augen schweigend dreimal um das Wasser und grei-

fen dann hinein; erfassen sie den grünen Kranz, so werden sie Braut; der Strohkranz deutet Unglück, die Asche den Tod. — Bei der Trauung eine kalte Hand haben, bedeutet baldigen Tod; u. s. w. Dergleichen ist durchaus klar und sinnig. Ja, wenn es z. B. heißt: „Wer bei Tisch ein Stück Brod mehr schneidet oder einen Teller mehr hinsetzt, als Leute am Tisch sind, der hat einen hungrigen Freund in der Ferne“ — so ist das von rührender Gemüthlichkeit.

Die Zauberei ist nicht allezeit und überall gleich sehr wirksam, nämlich darum nicht, weil der Mensch nicht immer und überall gleich sehr zum Gruseln aufgelegt ist. Nur im Dunkel der Nacht offenbart sich uns die Nachtseite der Natur; nur wo uns unheimlich ist, geschieht das Geheimnißvolle, Seltsame, das aus jener dunkelen Welt Stammende. Wo sich die Zeiten unter grausigen Stürmen oder in Sonnengluth wenden, wo sich die Wege kreuzweise scheiden, da ist der Punkt, wo die geheimnißvolle Welt in die diesseitige hineinragt. Solche Orte und Zeiten sind meist aus dem Heidenthum her bestimmt, aus derselben Ursache, weswegen sie heute noch als wirksam gelten. Mitternacht, Dämmerung bei Sonnen-Auf- und Untergang, Winter- und Sommer-Sonnenwende, Kreuzwege, Kirchen, Richt- und Begräbniß-Plätze, das sind die Zeiten und Orte, an denen die Phantasie und das Schauer-Gefühl den Menschen am heftigsten packen.

Der Zauber wird meist schweigend vollzogen, und selbst bei Besprechungen werden die Zauberformeln nur dumpf gemurmelt. Aus demselben Grunde, weswegen ein Wanderer in nächtlicher Wald-Einsamkeit laut zu singen anfängt: um den unheimlichen Druck von sich abzuwälzen, vermeidet der Abergläubische jeden Laut, um diesen Druck zu erhalten. Das Wort hat eine erhellende Kraft, es versetzt gleich in den Zusammenhang mit der Wirklichkeit; darum erscheint es, wie die Wirklichkeit und die Helle, als profan. Der mundlose Geist, das Denken an sich, schweigt; in der körperlosen Geisterwelt gibt's keinen Laut. Der Verkehr mit ihr wird schweigend unterhalten; der Laut würde ihn stören. Das ist die Meinung, deren Ursache darin liegt, daß das wirre Bewußtsein des Abergläubischen kein

Wort findet, und nicht den Muth, die Kraft hat, das erleuchtende Wort auszusprechen.

Das Wort hat aber noch eine andere Seite. Dem Ungebildeten ist das Wort das Ding; für ihn ist das Ding nichts Anderes als das Wort; denn nur im Wort hat er Bewußtsein vom Ding (Lazarus, Leben der Seele II. S. 77. Mein Buch: Grammatik, Logik und Psychologie S. 320). Indem nun das Wort aus dem Innern herausgesetzt wird, ist es eine Schöpfung und hat eine schöpferische, das Ding in die Wirklichkeit setzende Macht. Daher das favete linguis, das Wort als Omen. Die Furcht vor dem Beschreien hängt ebenfalls hiermit zusammen, nur in anderer Weise. Ich meine nicht, daß hierin die heidnische Vorstellung von dem Neide der Götter und Geister liegt; es wird heute der Grund mehr ein echt religiöser sein. In der Anerkennung der menschlichen Schwäche, der Wandelbarkeit alles Irdischen, der Unbestimmtheit des Glücks und Wohlbefindens soll sich der Mensch nie im Wohlsein überheben. Es gilt aber eben schon als Ueberhebung, als Ruhmredigkeit, sobald man seine Freude über das Glück oder den glücklichen Thatbestand ausspricht.

Man sollte meinen, die Leute müßten von ihrem Glauben an Traumdeutereien, Zeichen und Loosen aller Art sehr bald durch Erfahrung geheilt werden. Wenn aber Erfahrung so wirksam wäre, so würde es auch keinen anderen Wahnsinn geben, als den durch körperliche Störung verursachten. Und überhaupt hat es mit der Erfahrung seine eigenthümliche Bewandtniß. Sie ist jedenfalls viel schwerer zu erlangen, als man gewöhnlich meint, schwerer selbst, als die Männer der empirischen Wissenschaft meinen. Die Erfahrung kann immer so gewandt werden, daß sie Irrthum und Aberglauben unterstützt. Der Abergläubische macht nur abergläubische Erfahrungen, solche, die ihn in seinem Verhalten bestärken; er hat nicht die Kraft, die Sachen in ihrem natürlichen Zusammenhange zu sehen. Denn das sinnliche Auge sieht keinen Zusammenhang; überall schiebt ihn der Geist unter. Der Abergläubische aber, der nichts weiter in seinem Bewußtsein hat als Geister, nichts aber weniger als einen vernünftigen Causalnexus, kann auch keinen anderen Zu-

sammenhang aus sich schöpfen und den Thatsachen und Dingen unterbreiten als den abergläubischen. Es kommt auch Nachlässigkeit hinzu. Man läßt die widersprechenden Thatsachen außer Acht, deutelt sie weg. In letzterem Punkte, im Deuteln, liegt aber schon mehr als Nachlässigkeit, liegt Unlust, sich vom Aberglauben frei zu machen.

Denn es liegt allerdings im Aberglauben ein Zug des Egoismus, der Unsittlichkeit. Man will etwas erlangen, was man mit Vernunft und Religion nicht zu erlangen vermag. Man versucht die Zeichen so lange, bis sie so liegen, wie man wünscht, und stürzt sich absichtlich in Selbsttäuschung. Wenn Gretchen die Blume fragt, ob Faust sie liebe oder nicht, hätte sie etwa ihm entsagt, wenn sie geschlossen hätte: „er liebt mich, er liebt mich — nicht"? Sah sie den Mephistopheles nicht neben ihm? Warum fragte sie die Blume? Sie zweifelte also. Sie hatte Grund zu zweifeln; sie wollte ihn wegräsonniren; es ging nicht; nun befragte sie die Blätter und zupfte. Sie hätte gewiß so lange gezupft, bis sie geendet hätte: „er liebt mich".

Schließlich also dies: Wir sind alle dem Aberglauben zugänglich. Was aber davor bewahrt, ist nicht Glaube irgend welcher Art, sondern verständige Bildung und strenge Sittlichkeit.

H. Steinthal, Dr.

Maori-Text
mit deutscher Uebersetzung und Erklärung.

Rede der beiden im Winter 1859/60 in Wien anwesenden Maori: Wirema Toetoe und Hemara Rerehau an Se. Maj. den Kaiser von Oesterreich, Franz Joseph I.

Ich glaube, daß ich Freunden der Volksliteratur einen nicht geringen Dienst erweise, wenn ich die Rede, welche die beiden in Wien über den Winter 1859/60 anwesenden Maori an Se. Majestät den Kaiser von Oesterreich hielten, als sie ihm und Ihrer Majestät der Kaiserin vorgestellt wurden, im Original mit deutscher Uebersetzung mittheile. Der Sinn letzterer wurde zwar schon in mehreren Zeitungen publicirt, ersterer ist für den Sprachforscher um so mehr werthvoll, als wir überhaupt von Maori-Texten wenig Originelles besitzen und vorliegendes Stück wegen des eigenthümlichen ungezwungenen Ausdruckes ein charakteristisches Licht auf die Denkungsart der Redner und ihres Volkes überhaupt wirft. Daher glaube ich auch, daß die kleine Rede als kein Eindringling in die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft erscheinen dürfte. Die Mittheilung derselben verdanke ich Herrn Zimmerl, dem Gesellschafter der beiden Maori, während ihres Wiener Aufenthaltes, einem jungen Typographen, der mir eine Copie nach dem von den beiden Neuseeländern ausgearbeiteten Originale zukommen ließ.

I. Uebersetzung.

Wir grüßen dich, wir grüßen dich,
Franz Joseph,
Kaiser von Oesterreich! —

Groß ist unsere Sehnsucht gewesen, Dich zu sehen. Das ist der Grund unserer Reise nach diesem Lande. Wir sehnten uns

Dich zu sehen, Kaiser von Oesterreich, wir sehnten uns auch die Länder der Fremden zu sehen. Der Befehlshaber Deines Kriegsschiffes, der Novara, sagte dem Gouverneur von Neu-Seeland, daß er uns mitreisen ließe, damit Du Neu-Seeländer sehest. Der Gouverneur und alle Maori-Häuptlinge stimmten dem Wunsche des Kommodore zu. — Das ist der Grund unserer Reise nach diesem Lande. Alle Maori-Häuptlinge haben zu uns gesagt: „Gehet, damit ihr die fremden Länder sehet und die Könige der Fremden". — Wir grüßen dich, König der Könige, Herr der Herren, der Du hoch über alle ragest, wir preisen Dich und Deinen Namen immerdar; ein starkes Scepter ist das Scepter Deines Reiches. Wir grüßen Dich, wir grüßen Dich, Franz Joseph, Kaiser von Oesterreich; wir grüßen Dich, Kaiserin von Oesterreich; wir grüßen Euch, Kinder des Kaisers von Oesterreich! — Wir werden allen Leuten von Deinem Glanze erzählen, wenn wir nach Neu-Seeland zurückgekehrt sein werden. Dies sind unsere Worte an Dich! —

Wilhelm Toetoe. Samuel Nerehau.

Wer wird durch die Naivetät dieser Worte nicht unwillkürlich an Stellen in alten Dichtern und auf alten Denkmälern erinnert? —

II. Text mit deutscher Interlinear-Uebersetzung *).

Tena Koe, Tena Koe,
Das (bist) du das (bist) du,

Paraniti Johepa,
Franz Joseph,

te rangatira nui rava o Atiria katoa
der König groß(e) wahrhaft von Oesterreich ganz.

*) Die Interlinear-Uebersetzung ist von der Redaction hinzugefügt zur größeren Bequemlichkeit der Leser. Nach Höfer's Zeitschrift Bd. I. S. 306

ka nui to maua hiahia kia
Particul. Perf. (es ist gewesen) groß unser beider Wunsch zu

kite maua i a koe; tenei te take o to maua haerenga
sehen wir zwei dich; dies (ist) der Grund von unserer Reise

mai ki tenei vhenua. Ka hiahia maua
hierher nach diesem Lande. Particul. Perf. sich sehnen wir

kia kite i a koe, e te rangatira nui rava o Atiria
zu sehen dich o! der König große sehr von Oester-

katoa; hiahia maua kia kite i nga vhenua
reich ganz; sich sehnen wir zwei zu sehen die Länd(er)

pakeha. Ka korero te rangatira nui o tou
fremd(en). Es hat gesprochen der Fürst groß(e) von deinem

manuao te Novara ki a te Kavana o Niutireni,
Kriegsschiff der Novara zu dem Gouverneur von Neu-Seeland,

kia haere maua, kia kite, koe i nga tangata o
damit reisen wir beide, damit säh(est), du die Mensch(en) von

Niutireni. Te Kavana me nga rangatira maori
Neu-Seeland. Der Gouverneur und die Häuptling(e) Mao-

katoa vhakaae ki ke retoro o te Komo-
ri(sche) alle übereinstimmen zu dem Worte von dem Commo-

tore. Tenei te take o to maua haerenga mai ki
dore. Dies (ist) der Grund von unserer Reise hierher in

tenei vhenua. Ka korero nga rangatira maori
dieses Land. Es haben gesagt die Häuptlinge maorische

katoa ki a maua: „Haere kia kite korua i nga vhenua
alle zu uns beiden: „Reiset damit sehet ihr beide die Länd(er)

---

ist oe zweisylbig zu sprechen o-e; bei ae dagegen tönt das e nur unbestimmt nach, ohne eine Sylbe zu bilden; ai und au werden wie im Deutschen gesprochen; ou, ei, ao mögen zwar auch als Diphthonge gelten, doch hört man die einzelnen Elemente heraus. Auch ua wird als Diphthong anzusehen sein, nur daß beide Elemente deutlich gehört und das u länger und betonter gesprochen wird als das a.

pakeha, kia kite korua i nga rangatira nunui
fremden, damit sehet ihr beide die Häuptlinge sehr groß(en)

o nga pakeha". Ka mihi maua ki a koe, te
von den Fremden". Es grüßen wir beide zu dir dem

Kingi o nga Kingi, te ariki o nga ariki, oha
König von den Königen, dem Herrn von den Herrn edel

ana ki runga rava, ka vhakapai atu maua
(sei-) end zu darüber wahrhaft, es preisen wir beide

ki a koe, ki tou ingoa, ake ake; he hepeta tika te
d i ch, deinen Namen, immerfort; ein Scepter stark(es) das

hepeta o tou rangatiratanga. — Tena koe, tena
Scepter von deinem Reich. Das (bist) du, das

koe, Paraniti Johepa, te rangatira nui rava o
(bist) du, Franz Joseph, der König groß sehr von

Atiria katoa; tena koe, tena koe, e te vahine
Oesterreich ganz; das (bist) du, das (bist) du, o die Frau

o te rangatira nui rava; tena korua, e
von dem König groß(en) sehr; das (seid) ihr beide, o

nga rangatira-tamariki o Atiria. Ka korerotia
die Königs- Kinder von Oesterreich. Es (wird) erzählt

e maua tou mana ki te ao katoa, ina
werden von uns beiden dein Glanz an die Leute alle, wenn

hoki maua ki Niutireni. Heoi ano.
zurückkehren wir nach Neu-Seeland. Genug in der That.

Wirema Toetoe. Hemara Rerehau.

III. Erklärung.

Tena weist auf einen in gehöriger Entfernung stehenden Gegenstand — koe „du" = hawaiisch oe. Paraniti Johepa. Da das Maori jede Silbe mit einem Vocal schließt und Con-

sonantengruppen nicht verträgt, so werden bei Schreibung fremder Wörter Vocale zwischen die dort zusammenstoßenden Consonanten eingeschoben und der das Wort schließende Consonant bekömmt einen vocalischen Schluß. — Dem Maori fehlen die Aspiraten und Mediä, sowie jeder Zischlaut, obschon ein anlautendes h, wenn ihm der unbestimmte Artikel he vorausgeht, wie unser sch gesprochen werden soll. — Was die Aussprache der einzelnen Laute anbelangt, so fiel mir besonders das r auf, das ich den Maori's nicht nachsprechen konnte. Es hält Mitte zwischen l und r, ist aber im Grunde keines von beiden. Die Tenues sind viel weicher als die unseren (vergl. über die Eigennamen im Maori Höfer's Zeitschrift für Wissenschaft der Sprache I. 206). — Bei fremden Namn scheint man der Sprache ganz fremde Laute anzuwenden. So schrieb Wirema Toetoe, als ich ihn ersuchte, meinen Namen nach seiner Muttersprache niederzuschreiben, Baritarihi Merea (vergl. Chamisso, Ueber die hawaiische Sprache S. 6). — Te bestimmter Artikel. Rava wahrhaft, sehr = hawaiisch loa (Chamisso S. 14) bildet eine Art von Augmentativ. Mit rangatira nui vergleiche man das hawaiische kahuna-nui Oberpriester (eigentlich Groß-Priester), dessen erster Bestandtheil kahuna frappant zu dem hebräischen כֹּהֵן (kohen), dem arabischen كاهِن (kâhin-un) und dem armenischen qahanâ stimmt, ohne damit, wie die Maori-Form tohunga (von tohu „denken") beweist, im mindesten verwandt zu sein. — O Possessivpräfix, gewöhnlich wenn die Sache, zu der es gehört, im Plural steht (im Singular dafür to) — hier steht es jedoch im Sinne des Singular. Atiria = Austria. Katoa alles, ganz. —

Ka vor einem Verbum zeigt die vergangene Zeit an; die Copula fehlt hier oder liegt vielmehr in nui. — To Possessivpräfix für den Singular der Sache. Maua „wir beide" exclusiv = ich und ein anderer, weil der Kaiser als angeredete Person nicht mit inbegriffen ist. — Hiahia „Wunsch" — auch „wünschen" (vergl. weiter unten). — Kia „um zu, damit". Kite sehen, hawaiisch ike. Maua „wir zwei"; kite maua ist eine Finalform, nicht Infinitiv, obschon kia denselben meistens regiert.

I Zeichen des Accusativ. A vor Pronominen häufig ohne besondere Bedeutung. Tenei „dieses". Pronom. demonstr. Take „Wurzel eines Baumes, Grund, Ursache". O to maua haerenga „unserer Reise", o gehört zu haerenga, to zu maua. Haerenga von haere „reisen", hawaiisch haele + nga Suffix. — Vergl. nuinga „Menge" von nui „groß, viel" (vergl. Höfer S. 190), mai „hierher". Ki „zu" Dativzeichen. Vhenua „Land". — Ka hiahia maua „wir sehnten uns". — Ka zeigt an, daß das folgende Wort ein Zeitwort ist, und in der vergangenen Zeit steht. E te rangatira etc., e wird dem Vocativ vorgesetzt, wie im Hawaiischen (vergl. Chamisso S. 15 ff.). I nga vhenua pakeha „die fremden Länder". Nga Pluralzeichen zum Singular te = hawaiisch na. Ka korero „er hat gesprochen". Korero = hawaiisch olelo. O tou manuao „deines Kriegsschiffs", tou „dein" = to-u (Possessivsuffix + Personal-Charakter) manuao = hawaiisch manuva „Kriegsschiff". — Kavana = Gouverneur, Fremdwort (vergl. Höfer S. 209). Niutireni = New Zealand. — Kia haere maua kia kite koe „daß wir reisen, daß du sähest". Tangata „Mensch" = hawaiisch kanaka, darin t = k wie in matua tane „Vater" (parens mas) = hawaiisch makuakane, matua vahine „Mutter" (parens femina) = makua vahine, te atua „Gott" = ke akua; und ng = n wie in nga = na, ingoa „Name" = inoa, tohunga = kahuna. — Me „und, mit" verknüpft nur Wörter, während a Sätze verbindet. Vhakaae „übereinstimmen"; in vhaka liegt ein causales Bildungs-Element. Ki te korero o te komotore „dem Worte des Commodore". Korero „sprechen", te korero „das Sprechen, Wort". — Korua „ihr beide" = hawaiisch olua = koe + rua (du + zwei), hawaiisch oe + lua. Rua, lua und dajackisch duä klingen sonderbar genug an dvau, duo etc. an. — Nunui ein mittelst Reduplication gebildeter Augmentativ von nui „groß" (vergl. Chamisso S. 42), wie denn die Reduplication bei Superlativbildungen eine große Rolle spielt. Ich verweise beiläufig auf Dacóta (Gabelentz S. 17), Hereró (Hahn S. 20). Vergl. auch die syrische Uebersetzung von Epist. ad Thess. II. 3, 6, wo das doppelte bīš

im Sinne eines Superlativs zu fassen ist, wenn ihm auch im Original ἀτάκτως entspricht. — Sinnig sind auch die hebräischen Formen חלקלק שפרפר ירקרק אדמדם, die auf demselben Prozesse beruhen. — Ka mihi maua „wir grüßen", te kingi o nga kingi „König der Könige". Ueber kingi (Fremdwort) vergl.: I nga ra o Herora te kingi o Huria „In den Tagen Herodes, des Königs von Judäa". — Ariki „Herr", ein im täglichen Verkehr mit Vornehmen sehr häufig vorkommendes Wort. Oha ana ki runga rava „edel seiend, sehr hoch", oha ana Particip, das die Dauer bezeichnet von oha „to be generous" (vergl. im Hawaiischen Chamisso S. 39 und 49), runga „über, darüber", rava verstärkt das vorhergehende Wort. Ka vhakapai-atu maua ki a koe „Wir preisen dich". — Vhakapāi atu „preisen". In vhaka steckt ein causales Element, wie oben vhakaae. Atu zeigt an, daß die im Verbum vhakapai liegende Handlung von dem Sprechenden ausgeht und sich von ihm gleichsam loswindet (Höfer S. 199). Der Gegensatz davon ist mai *). Vergl. im Hawaiischen hele (Maori haere) aku „gehen", hele mai „kommen" (Chamisso S. 26). Ki tou ingoa „deinen Namen". Ingoa = hawaiischen inoa. Ake ake immerfort, wird auch in diesem Sinne dreimal gesetzt. He hepeta tika te hepeta o tou rangatiratanga, he unbestimmter Artikel, weil hepeta tika Prädicat zu te hepeta o tou rangatiratanga, hepeta (Fremdwort) = Scepter. Tika „straight, correct, lawful". Rangatiratanga mittelst tanga = nga von rangatira gebildet (Höfer S. 190). Tena koe, tena koe e te vahine etc. „das bist du, das bist du, Weib des sehr großen Königs"! — Korua „Euch beide" (den Kronprinzen und die Prinzessin). E nga rangatira tamariki o Atiria „ihr Königskinder von Oesterreich"! — Tamariki „Kind" bildet mit dem vorhergehenden rangatira ein Compositum. — Ka korero-tia e maua tou mana ki te ao katoa

---

*) Wie hier atu und mai, so werden im Chinesischen khyü und lāi gebraucht, von denen das erstere weggehen, das andere kommen bedeutet. St.

„es wird erzählt werden von uns dein Glanz allen Leuten". Korero-tia Passiv von korero (Höfer S. 195 und Williams a dictionary of the New Zealand langage 2. ed. London 1852, p. XXIV), e maua „von uns zweien" (Höfer S. 189 ff.). — Mana „Glanz, Ruhm, Macht". Ao „Leute, Welt", auch „Tag, Licht". Ina hoki maua „wenn wir zurückkehren"; ina „wenn" (Chamisso S. 37); hoki „zurückkehren" = hawaiisch hoi oder hiki? Hat auch die Bedeutung von „auch". — Heoi ano eigentl. „genug in der That"! — Heoi „genug", ano in der That, auch das englische again, z. B. Korerotia ano kia rongo ai ahau, Let it be spoken again, that I may hear *). —

Fr. Müller, Dr.

*) Die Maori-Sprache gehört zu dem östlichen, ärmeren Zweige der polynesischen Sprachen. Die Charakteristik dieser Sprach-Classe, die ich in meinem soeben erschienenen Buche „Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues" (S. 156—177), mit besonderer Rücksicht auf das Dajackische, gegeben habe, wird sich leicht auf das Maori übertragen lassen, weswegen diese Verweisung zur Ergänzung der obigen Erklärungen genügen mag. St.

Die Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraclesmythus.

Von Dr. **Roskoff**, ordentl. Prof. an der evang. theol. Fac. in Wien. Leipzig 1860.

Längst bevor eine neue Wissenschaft auftritt, sind allemal schon vielfach Gegenstände, die zu ihr gehören, behandelt worden; denn nicht darin liegt ihr Wesen, daß sie einen noch nicht besprochenen Kreis von Daten zum allerersten Male in Betrachtung zieht, sondern, daß sie dies in neuer, und zum ersten Male in methodisch regelrechter Form thut. Nachdem aber die neue Wissenschaft gegründet ist und sich immer weiter auszudehnen angefangen hat, dauert neben ihr immer noch längere oder kürzere Zeit das alte unmethodische oder falsche Verfahren fort. Für letzteres liefert die überschriebene Abhandlung ein Beispiel, das ganz interessant ist. Der Verfasser zeigt eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit und überdies philosophische Bildung. Daß in Folge solcher Eigenschaften seine Arbeit nicht werthlos sein kann, versteht sich von selbst. Der eigentlichen Lösung aber der Aufgabe, die er sich gestellt hat, ist der Verfasser völlig fern geblieben — eben weil er die Aufgabe nicht richtig gefaßt hat, weil seine Grundsätze, seine Betrachtungsweise der Vergangenheit gehören.

Wenn ich in diesem Augenblicke von Vergangenheit rede, so muß ich hinzufügen, daß ich die allernächste meine, die erste Hälfte unseres Jahrhunderts, in den Augen Vieler das goldene Zeitalter deutscher Wissenschaft — die Vergangenheit, die vielfach noch Gegenwart ist und mehr der Zukunft als dieser entgegengesetzt ist. Ich bin fern davon, diese Vergangenheit verkleinern zu wollen, und ohne jede Ruhmredigkeit, mit dem entsagenden Ernste der Wissenschaft, spreche ich meine Ueberzeugung dahin aus, daß trotz alles Großen, das den philosophischen und historischen Disciplinen der verflossenen Hälfte dieses Jahr-

hunderts gehört, alle die, welche die Zukunft herbeiführen wollen, mit den früheren Principien entschieden brechen müssen. Ich werde dies bei einer anderen Gelegenheit ausführlich darthun; und ich hätte die vorstehende Aeußerung bis dahin aufgespart, wenn mir nicht die Gerechtigkeit gegen den Verfasser zu fordern schiene, sie in den Hintergrund des über seine Abhandlung gefällten Urtheils zu stellen. Uebrigens dürfte das Folgende in gewisser Weise vielleicht schon genügen, um das Gesagte zu rechtfertigen, indem ich an einem einzelnen Falle den angedeuteten Gegensatz zwischen der Denkweise der Vergangenheit und den Grundsätzen, nach denen, wie mir scheint, die wahrhaft gegenwärtige Wissenschaft verfährt, aufzeige.

Es gibt keinen Punkt in der vorliegenden Abhandlung, in der nicht jener Gegensatz hervorträte. Der Verfasser beginnt mit einer Erörterung der Begriffe Mythos, Sage, Fabel, Märchen. Diese Begriffe werden a priori abgegränzt und dann an die Thatsachen herangebracht, die in sie hineingezwängt werden: das ist, streng genommen, Scholasticismus. Leicht fügsame Kategorieen, wie Inneres und Aeußeres, bilden dabei die Grundlage und die Ausgangspunkte. George war es ja wohl, der zuerst die Definitionen gab: der Mythos kleidet einen Gedanken in die Form eines Ereignisses; die Sage stellt in einem Ereigniß einen Gedanken dar: jener geht vom Innern aus: diese vom Aeußern, Zeitlichen: jener von einer Idee, die er vermittelst der dichtenden Phantasie zu lebensfähigen Gestalten ausprägt, diese von einer wirklichen, in der Zeit geschehenen Thatsache. Dann können sie aber auch in einander übergehen, die Sage kann mythische Stoffe aufnehmen und der Mythos sagenhaft werden u. s. w. Ueber solche Philosophie, die in Sätzlein, Gegensätzlein und Syntheslein einherschreitet, über solches Spiel mit abstracten Begriffen sind wir überhaupt hinaus; und in Bezug auf Mythos und Sage zeigt uns die neue vergleichende Mythologie ganz andere Verhältnisse. Weiter in das Einzelne nach des Verfassers Darstellung einzugehen, ist nicht nöthig. Oder soll ich fragen, worauf die Behauptung beruht (S. 6), daß die Sage „vermöge des gesteigerten Gefühls ein intensiveres Colorit hat“, als der My-

thos, ihre Darstellung „oft an das Lyrische streift“, „nicht selten einen lyrischen Ton anstimmt“? Soll ich die unglücklichsten Etymologieen prüfen, welche der Verfasser adoptirt, z. B. die Zusammenstellung von μῦθος mit „Gemüth“? Soll ich mit ihm das Gebiet der Aesthetik betreten und eine Entscheidung des Streites suchen, ob die Simsonssage ein Epos oder Drama, oder wenigstens episch oder dramatisch sei? So gründlich bin ich nicht; und wär' ich's, so wäre ich auf Hegel'schen Formeln fest genug beritten, um ohne Zögern mit dem Verfasser zu entscheiden: „Die Simsonssage ist weder ein Drama, noch ein Epos, und sowohl dramatisch als auch episch“. — Nur gegen Eins muß ich mich ausdrücklich erklären: gegen die unklare Verwendung des heiligen Wortes Wahrheit. Der Verfasser stellt es wie ein Axiom hin (S. 2): „Der Gedankeninhalt des Mythus wie der Sage ist eine ideelle Wahrheit, das innere Leben eines Volkes während einer ganzen Zeit“; ebenso S. 5 im Mythos und in der Sage sei Wahrheit; „im Mythus, insofern das innere Leben eines Volkes, sein ursprünglicher Glaube, sich plastisch ausdrückt; in der Sage: „wo die Idee einer Zeit an eine wirkliche Thatsache sich ansetzt und daran zur Erscheinung kommt.“ Dergleichen läßt sich nicht bekämpfen; aber man fragt: was heißt denn wohl hier Wahrheit? Idee? inneres Leben?

Wie der Mythos zur Sage, so soll sich nun weiter der Heros zum Helden verhalten (S. 11): „Im Heroenmythus liegt die ethische Idee des Göttlichen zu Grunde, wie sie in menschlicher Gestalt zur Erscheinung kommt; in der Heldensage gibt die Anregung eine ausgezeichnete Persönlichkeit, an welche die Idee sich anlegt und von ihr sich tragen läßt“. Das scheint consequent; aber ich fürchte, daß es nur so scheint. Denn (S. 10) es ist doch immer die Sage, welche den Helden in höchster Potenz zum Göttersohn macht und damit zum Heros umgestaltet; und wenn sie ihn dabei auch „in das Fluidum des Mythus taucht“ — es ist doch immer die Sage, die das thut. Indessen der Verfasser meint, man könne so scheiden, und die Erzählung von Herakles sei ein Heroenmythos, die von Simson eine Heldensage.

Denn auf eine Vergleichung Simsons mit Herakles ist es abgesehen. Warum gerade mit Herakles? und warum gerade nur mit ihm? warum nicht auch mit anderen griechischen Heroen und Helden? und warum nicht auch mit den Helden der Sagen aller anderen Völker? Der Verfasser gibt auf diese Fragen keine Antwort; denn er hat sie sich nicht vorgelegt. Er findet Simson und Herakles einander theils ähnlich, theils unähnlich, und so vergleicht er sie. Indessen was den Verfasser im Innersten trieb, verräth sich in der Ausführung dieser Vergleichung deutlich genug und ist eine umfassende historische Anschauung. Hebräerthum und Hellenenthum, d. h. Monotheismus in der Form des Jahvehthums (Jahveh richtigere Form für das übliche Jehovah) und Heidenthum auf der höchsten Stufe, sind die Gegensätze in der Geschichte der alten Welt; Simson und Herakles aber sind dem Verfasser die Träger der beiden einander entgegengesetzten Weltanschauungen, der hebräischen und der griechischen. „Der mosaische Mensch lebt von außen in sich hinein", „der Hellene lebt sich von innen heraus" (S. 114); „Herakles ist das Ideal des hellenischen Menschen" (S. 119), „Simson ist das Musterbild des Jahveh-Dieners". „In jedem dieser Helden lebt das Wesen seines Volkes, hat die Bestimmung, die ein Volk von sich im Innersten ahnt, sich verkörpert, ist der Träger seiner Hoffnungen und Wünsche dargestellt". Daher ist die Vergleichung Simsons mit Herakles eine Vergleichung des hebräischen und des hellenischen Volksgeistes, und die Aehnlichkeiten in dem Namen, dem Charakter, den Thaten und Schicksalen jener beiden Helden ist nur äußerlich, die Verschiedenheit in ihnen wesentlich; denn sie haben eine verschiedene Bedeutung.

Wenn je der Zwiespalt zwischen der Thatsache und einer hochtönenden philosophischen Geschichte klaffend war, so geräth diese Betrachtung Simsons bis ins Lächerliche. Simson, ganz und gar ein Gebilde des Volkshumors, der Tausende seiner Feinde mit einem Eselskinnbacken erschlägt, Füchse mit brennenden Fackeln an den Schwänzen durch die Felder seiner Feinde jagt u. s. w., wird nach solcher Geschichtsphilosophie zum „Helden des Gebets" (S. 70). Von allen Schrullen des schrullenreichen Ewald ist mir diese

immer als die größte erschienen: aus Simson, der nur mit Weibern verkehrt, einen Heiligen zu machen. Wenn ich ferner mittheile, daß der Verfasser — mit Bezug darauf, daß Simson, der den Philistern, falls sie sein Räthsel lösen, dreißig Anzüge als Geschenk versprochen hatte, diese Verpflichtung, selbst da die Lösung nur durch Verrath erfolgt war, erfüllt, indem er dreißig Philister erschlägt und ihre Anzüge hingibt — wenn ich sage, daß der Verfasser dafür „Simsons Ritterlichkeit und Gutmüthigkeit, mit der er selbst dem Feinde Wort hält" (S. 74) zu rühmen weiß: so stammt hier die Ironie nicht aus mir, sondern sie ergibt sich aus des Verfassers Worten selbst. — Woher aber endlich hat es denn der Verfasser, daß „das Hebräervolk mit erhöhtem Gefühle auf die Großthaten seines Jahveh-Helden (Simson) hinsieht, wie die Hellenen an ihrem Ideale und die meisten Völker des Alterthums an ihren verschiedenen Heraklesgestalten sich erfreuen" (S. 120)? Er citirt dafür eine einzige Stelle aus dem Neuen Testament (Hebr. 11, 32). Aber in der ganzen hebräischen Bibel ist keine Andeutung irgend eines besonderen Werthes und Gewichtes, welches man auf Simson legte. Hielte man es nicht für unter seiner Würde, sich gründlich mit der Denkweise der Juden nach der Zerstörung des Tempels bekannt zu machen, so würde man wohl gemerkt haben, daß auch unter ihnen Simson für nichts weiter gilt, als — ich möchte fast sagen — eine Art von Bruder Lustig. Nirgends, nicht in der althebräischen, nicht in der jüdischen Literatur knüpft sich ein religiöses Moment an ihn. Die spätere jüdische Sagenbildung hat sich über alle Heiligen der Vorzeit erstreckt und, anknüpfend an die alten Erzählungen, sie nach allen Seiten hin erweitert *): Simson hat sie ruhen lassen. Elias möchte man heute noch einen Gegenstand lebendiger Sagenbildung unter den Juden nennen; Simsons Quell ist seit Jahrtausenden vertrocknet. Die jüdischen Gebete spielen unaufhörlich auf die biblische Geschichte an, auf Simson niemals. Und wenn man Simson einen Helden des Gebets genannt hat, so ist dagegen wohl ein

*) Eine Blumenlese jüdischer Sagen: Dr. Sachs, Stimmen vom Jordan und Euphrat.

jüdisches Gebet beachtenswerth, das aus den ersten Jahrhunderten des Mittelalters stammen mag und nach der einfachen Formel gebildet ist: Gott, der du N. N. (Name eines Heiligen) bei der und der Gelegenheit erhört hast, erhöre uns. So werden die Helden der hebräischen Bibel, von denen erzählt wird, daß sie gebetet haben und erhört wurden, aufgezählt; aber Simson ist nicht unter ihnen. Dagegen wird er in der Mischna als Beispiel entsprechender Strafe aufgeführt: ihm, der seiner Augenlust nachging, wurden die Augen ausgestochen.

Auf die Vergleichung der einzelnen Thaten Simsons mit denen des Herakles einzugehen, ist überflüssig. Der ganze Sinn, in welchem der Verfasser dieselbe anstellt, ist nicht der rechte. Uebrigens berichtet er hier bloß die Ansichten Anderer, und zwar, wie bemerkt, die Aehnlichkeiten beschränkend. Um so mehr ist zu verwundern, daß er sich die Mühe gibt, auch dem Simson zwölf Thaten nachzuzählen, wie auch Ewald unter kritischen Grimassen diese Zahl zu construiren sucht. Als wenn die Zwölfzahl der Thaten so ursprünglich und unablöslich mit Herakles verbunden wäre! Der verwandteste Zug unter den Thaten beider Helden scheint dem Verfasser (S. 104) der „zwischen der Gebetserhörung Simsons, als er vor Durst umzukommen droht, und der Vertreibung der Grillen durch göttlichen Willen aus der Gegend von Rhezium und Lokri, wo diese Ruhestörer den von den Beschwerden der Reise ermüdeten Herakles nicht schlafen lassen."

Der Simsonssage soll ein factischer Kern zu Grunde liegen; darum eben soll sie eine Sage und kein Mythos sein. Die Manier, in der dies bewiesen wird, ist seltsam genug. Der Verfasser findet nämlich in der Sage folgende geschichtliche Momente: 1) die Bedrückung der Israeliten durch die Philistäer; 2) besonders Streit zwischen den Daniten und Philistäern und Beschränkung der Wirksamkeit Simsons auf das Gebiet dieses seines Stammes. 3) „In dieser Periode muß einer unter den Richtern (Simson) durch besondere Leibesstärke sich ausgezeichnet haben" (muß!). 4) An Simson knüpft sich „die Entstehung des Nasiräerthums" (eine lächerliche Behauptung Ewalds). 5) Simsons Humor „ist eine sichere Spur von einer That-

sache" — meint der Verfasser. 6) Die Beziehung des Eselkinnbackens auf die Oertlichkeit Lechi, das heißt: Kinnbacken! 7) „Eine vorzügliche Quelle, aus der die Simsonssage Zufluß erhielt, ist die Volkspoesie in jener ursprünglichen kunstlosen Form der Einfachheit, wie sie das Volkslied an sich trägt, welches, immer Gelegenheitsgedicht im eigentlichen Sinne des Wortes, seinen Ursprung einer merkwürdigen Begebenheit, einer ausgezeichneten Handlung und dergl. verdankt". 8) „Einen bedeutenden factischen Kern der Simsonssage böte die Existenz des Helden, wenn sie sich historisch ermitteln ließe" (Schade!). Ferner bedeutet der Name Simson — meint der Verfasser nach E. Meier —: der Starke und „es bleibt ganz unwahrscheinlich, daß der Name sonst entstanden und in der hebräischen Sage aufbewahrt worden wäre, wenn es nie einen Mann von dieser außerordentlichen Stärke gegeben hätte". 9) „Ebenso mußte die ganze Geschichte von Simson einen wirklichen Anlaß haben, weil es unbegreiflich bliebe, wie die Sage ohne vorhandene wirkliche Begebenheit, wenn diese an sich auch weniger bedeutend sein mochte, entstanden wäre. Die Existenz der Sage über Simson unterstützt somit die Annahme der einst wirklichen Existenz des Helden". Diesen Grund hätte der Verfasser als ersten und tausendsten ganz allein hinstellen sollen. Und so will ich ihm den 10—13, die er noch bringt, erlassen. — Was für eine Kritik ist das! welche Mischung von Gründen für eine thatsächliche Grundlage und von factischen Momenten, welche diese vermeintliche Grundlage bilden sollen, und von Folgerungen aus beiden und Reflexionen über beide!

Simson also ist der Typus des hebräischen Volkscharakters, und so wollen wir sehen, wie der Verfasser die Hebräer charakterisirt: „Wenn der semitische Volksstamm, als der beweglichste und bildsamste des Orients, bestimmt war, das Morgenland mit dem Abendlande zu vermitteln, so hatte das Volk Israel die Aufgabe, den Gottesbegriff von der Natürlichkeit abzuklären und in seiner geistigen und numerischen Einheit in der Welt zur Geltung zu bringen" (S. 13). Herrscht hier wirklich ein logischer Zusammenhang, der der grammatischen Verbindung durch „wenn ... so" entspricht? Doch weiter: „Es ist ein

kennzeichnender Zug der Semiten, sich der Natürlichkeit, in die sie mit ihrer Wurzel versenkt sind, zu entwinden, vermittelst der Gegensätzlichkeit in der Anschauung, die sich in der männlichen und weiblichen Seite in der Gottheit darstellt. Das semitische Wesen strebt diese Gegensätzlichkeit auszugleichen und durch die Vereinigung der männlichen und weiblichen Kraft das einheitliche Wesen der göttlichen Macht zur Anschauung zu bringen. Das hebräische Bewußtsein greift unter allen Semiten die einheitliche Macht Gottes am höchsten, nämlich als geistige und numerische Einheit, als ausschließliche Macht über alle Natur. Hiermit sind zwar die Gegensätze der Naturmächte überwunden, denn die Natur selbst betrachtet der Hebräer als Geschöpf dieser alleinigen geistigen Macht; allein der semitische Ursprung des Hebräerthums verleugnet sich weder in seinem Charakter noch in seiner Geschichte, welche den reinen Jahvehismus erst als Ergebniß haben kann. Wie sich die Gegensätzlichkeit des semitischen Wesens auch im syrischen und phönikischen Cultus kundgibt, einerseits durch Versinken in sinnliche Schwelgerei, andererseits durch Erheben zu tapferen Kriegsthaten und strenge Enthaltung, durch Erwerb und Gewinnsucht und aufopfernde Selbstverstümmelung, durch überwältigende Unbändigkeit und sclavische Kriecherei; so vereinigt auch das hebräische Wesen eine Menge sich widersprechender Momente in sich. Ausschließlichkeit und aristokratischer Hochmuth nach außen paart sich mit demokratischer Gleichheit innerhalb der Gemeinde und gänzlicher Selbstlosigkeit der Gottheit gegenüber, Tiefe der Empfindung in dem einen Verhältniß und die nüchternste Verständigkeit in der anderen Beziehung. Die hebräische Geschichte ist der treueste Spiegel dieses gegensatzvollen Wesens, ein steter Wechsel von treuer Anhänglichkeit an Jahveh und sein Gesetz mit dem Abfalle von seinem Bunde und Hinneigung zum sündhaften Götzendienst, Lohn und Strafe, Glück und Unglück" (S. 14 ff.).

Also die Gegensätzlichkeit soll den semitischen Stamm charakterisiren; man hat also nicht von Hegel gelernt, daß es kein Ding und keinen Begriff gibt, in dem nicht Gegensätze wären. Wo gibt es denn ein Volk, gar einen Volksstamm, in dessen Charakter nicht Gegensätze eingeschlossen wären? Haben nicht

z. B. auch die Engländer „Tiefe der Empfindung und die nüchternste Verständigkeit"? Paart sich nicht in den Griechen „Ausschließlichkeit und aristokratischer Hochmuth" gegen die Barbaren, und in Athen selbst gegen alle anderen Griechen mit „demokratischer Gleichheit"? Und der „stete Wechsel von treuer Anhänglichkeit an Jahveh mit dem Abfall von ihm", diese einzig dastehende Erscheinung — denn wo käme sonst bei einem Volke ein solcher Abfall von der eigenen Religion und Hinneigung zur Religion anderer Völker vor? Es gibt Zeiten der Sophistik, des Unglaubens und dann wieder des Aberglaubens; aber wo hat man je die eigenen Götter verworfen, um anderen zu dienen? — jenes unbegreifliche Verhalten der Israeliten also gegen Jahveh wird ebenfalls mit der Phrase von der Gegensätzlichkeit abgefertigt.

Specieller aber wird der hebräische Geist charakterisirt durch eine andere Phrase, nämlich die von der Gesetzlichkeit. War die Gegensätzlichkeit ein unverdauter philosophischer Brocken, so ist die Gesetzlichkeit ein altes, weit herrschendes Vorurtheil, woran seit fast zwei Jahrtausenden noch nie die Kritik gerührt hat. Ein Mann wie Welcker, der in seiner griechischen Götterlehre wenigstens drei Perioden im griechischen Glauben streng von einander sondern zu müssen meint, derselbe Mann spricht ohne Scheu und ohne den geringsten Verdacht einer Unkritik vom Gotte des alten Testaments. Als wenn in den verschiedenen Büchern der hebräischen Bibel überall dieselbe Auffassung Gottes wäre! Wenn nun aber die Gesetzlichkeit die durch alle Bücher hindurchgehende Grundlage sein soll, so fordere ich dagegen vielmehr, mir doch auch nur das einzige Buch zu nennen, das solche Behauptung rechtfertigte. Welch eine Kluft liegt z. B. zwischen dem Propheten Jesaia und dem dritten Buche Moses! und letzteres mit seinen Verordnungen von allerlei Opfern und Reinigungen könnte noch am meisten das Buch der Gesetzlichkeit heißen. Doch findet sich gerade in ihm das 19. Kapitel mit der Ueberschrift: „heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich euer Gott". Man hat viel geredet von der Erhabenheit des Verses: „es werde und es ward". Aber seine volle Bedeutung, sein Endzweck, liegt erst in jenem: wie die Metaphysik ihren

Werth erst erhält durch die Ethik. Den Versen gegenüber, welche die Aehnlichkeit des Menschen im Geiste mit Gott so kräftig und schön aussprechen, wäre es schon Phrase, wenn es heißt: „Dem Hebräer ist der Wille Jahvehs ein gegebenes Gesetz, es kommt von außen an ihn heran" (S. 114), auch wenn nicht ausdrücklich im fünften Buche Moses gesagt würde: das Wort Gottes ist dir nichts Fremdes, Aeußerliches, Abgesondertes, es ist nicht im Himmel und nicht jenseits des Oceans, sondern in deinem Munde und in deinem Herzen.

Auch in Bezug auf diesen Punkt wäre es gut, sich einmal ein wenig umzusehen, was der Jude denkt, fühlt. Man spricht von den Zehn-Geboten; der Jude kennt nur die „Zehn-Worte", wie man auch griechisch „der Dekalog" sagt. Die fünf Bücher Moses heißen nicht das Gesetz, sondern „die Lehre". Die hebräische Sprache hat ein Wort, welches unserem Gesetz entspricht: *ḥōq*; aber es ist verhältnißmäßig selten, und besonders ist es nicht der umfassende, nicht der specifische Ausdruck für Religion. Bei den späteren Juden ist das Wort, welches etwa mit Gesetz übersetzt werden kann: *miṣwāh*, eigentlich Gebot. Im lebendigen Sprachgebrauche der Juden aber wird dieses Wort fast *κατ᾽ ἐναντίωσιν* gebraucht, indem es in höchster Potenz gerade die ungebotene, aus freier Gottes- und Menschen-Liebe hervorgehende Tugendhandlung bezeichnet: wie auch das entgegengesetzte Wort *ʿabērāh*, eigentlich Uebertretung, im jüdischen Sprachgebrauche vorzugsweise jede Härte und Lieblosigkeit, jeden Mangel an Schonung und Milde bedeutet.

Andererseits aber frage ich auch: hat nicht Homer, haben nicht die Griechen der classischen Zeit, selbst der Sophist Hippias die humane Sitte als das Gesetz der Götter erkannt? — Kurz, mit jenem Gegensatze von Innerem und Aeußerem in solcher Weise ist gar nichts gesagt.

Und so muß nun selbst das Gute, das der Verfasser bei der Vergleichung Simsons und Herakles vorbringt, erst zurechtgeschoben werden, bevor es richtig genannt werden kann. Schließlich bemerke ich noch, daß ich im nächsten Hefte dieser Zeitschrift eine Bearbeitung der Simsonssage aus dem Jahre 1857, die, in der wissenschaftlichen Beilage zur Leipziger Zeitung ab-

gedruckt, dem Verfasser und überhaupt wohl nicht allgemein bekannt geworden ist, mit einige Aenderungen und Zusätzen wieder veröffentlichen werde, wodurch der Unterschied meiner Betrachtungsweise gegen die des Verfassers auch positiv sich darstellen wird.

H. Steinthal, Dr.

Ueber
Mannichfaltigkeit des sprachlichen Ausdrucks
nach Laut und Begriff.
Metallnamen.
(Schluß.)

Silber heißt im Sanskrit *raǵ-ata* (Nom. Neutr. *-m*), Zend ***erezata***, und ist, die schwache, d. h. des Nasals entäußerte Form dort abgerechnet, mit dem lat. ***argentum*** vollständig gleich. Als Adj. bedeutet es „weiß"; noch genauer, da es ein in die vokalische Declination verpflanztes Präsential-Particip auf ***-ant***, schwach ***-at***, ist, „leuchtend" von *ranǵ*. Kein Wunder, daß es aber als, gleich allen Metallnamen im Sanskrit, neutrales Subst., außer Silber, noch Gold, weiße Farbe, Elfenbein, ein Gestirn, ein Halsband u. s. w. bezeichnen kann. Als Participialformen schwacher Art sehr bemerkenswerth sind noch einige davon verbliebene Casus im Griechischen: *ἀργέτι δημῷ*, *ἀργέτα δήμον* Hom., *καὶ ἀργέτην δημόν* Antimach. Fragm. LXXIII, neben *ἀργής*, *ἧτος* (also mit *η*), *ἀργός*. *ἀργεννός* (wie *ἐρεβεννός*, *φαεννός*) und *ἄργυρος* s. Etym. Forsch. II, 413. Aus dem Latein walachisch ***argëntu***, und auf gleichem Wege unstreitig bei den Albanesen *) toskisch *ερgjέντ-ι*, gegisch ***αρgjαντι***. Es kann

---

1) Bei v. Hahn Wb. S. 114 auch *σέρμε-α* und *σερμα-ja* 1. Silber, 2. der feine Faden, welcher die äußere Hülle des Seidencocons bildet, also zuerst abgesponnen wird. Und es wird dabei weiter auf *σίρμε-α* Seide (darum aber doch kaum zu griech. *σήρ*), Maishaar, Metalldrath, verwiesen. Das kommt

ferner keinem Zweifel unterliegen, daß auch irisch und gölisch *airgiod* Geld, eigentlich Silber (ganz wie franz. *argent*, weil Silbergeld das gewöhnlichste) mit *arg* weiß (indeß auch Milch) zusammenhange. Das giebt aber Obrien *Ir. Dict. p.* 15. 29 (s. auch Leo Ferienschr. I, 60) darum noch kein Recht, den Namen des Silbers in den classischen Sprachen aus dem Keltischen herzuleiten, da, wenn anders hier auf einer Seite Erborgung stattfand, sicherlich die Kelten ihren Ausdruck dem Latein verdankten. Die Herleitungen im BBret. *argand* aus „*ar* dem Art. und *gand* weiß", sowie welsch *ariant*, hier nun, obschon doch dasselbe Wort, „von *air* die helle Farbe" Keferstein *Mineral. polygl.* S. 177 sind in sich nichtig, und der Uebereinstimmung mit den obigen Wörtern halber vollends unhaltbar. Cornisch bei Zeuß S. 1106: Argentarius, *gueidvur argans.* Erarius, *gueiduur cober* (Kupfer). Aurifex, *eure.* Faber vel cudo, *gof*, gäl. *gobha*, *gobhann.* Gälisch *airgiodh ruadh* (lit. *red money*) Copper: aes. *Airgiod beò* (mit *beò* 1. lebendig, 2. lebhaft, engl. *quick*, woher *quicksilver*) Quecksilber, walach. *argëntu vivu* (*argentum vivum*), — wie abermals in beiden Wörtern entsprechend: slav. *ǵivaja rtout'*, das letzte Wort aus dem Latein (das erste *T* aus *Γ* und *ou* etwa wie poln. *o*) wie es

---

überein mit walach. *sirmä*, f. Pl. *me* (*Lex. Budense p.* 646) Gold- oder Silberfaden; bei *DC.* *σύρμα Aurum vel argentum ductile, vel in fila diductum.* Also unstreitig von *σύρω* ziehe (z. B. Drath). Dagegen *syrma* bei Diefenbach *Gloss. Lat.-Germ.*, Schleppe des Kleides, noch mehr im Sinne des altgriech. *σύρμα*. — Aus dem lat. *πλουμπ-bi* Blei, walach. *plumbu.* Ungar. *fekete* (schwarz) *ón* (Zinn, Blei). — Für Kupfer *κjίπρεα* (als *Cyprium*), oder aus dem türk. *bακερι*; *τουμbακ-ου* (vergl. Tombak), *τουνσι* (*σ* bipunctirt statt deutsch *sch*). Walach. *aramë* (Erz, Kupfer) *Lex. Bud. p.* 28, ital. *rame*, franz. *airain* aus *aeramen* Diez EW. S. 279, vergl. Diefenbach *Gloss. Lat.-Germ. eramentum.* Nicht zu engl. *iron*, wie Grimm Gesch. I, 10 möchte. Ungar. *veres* (blutig; roth) *rez* (Erz). — Eigenthümlich *χέκουρι* (*χ* mit Punkt) Eisen. Walach. *feru* (*ferrum*). — Ossetisch *zdüj*, nach digorischer Mundart *iżdij* Blei. *Aevzist*, digor. *avżeste* Silber, Sjögren Wb. S. 525, womit in auffallender Weise ungar *ezüst* zusammenklingt, so daß hier wahrhafte Verwandtschaft vorliegen möchte. Dagegen Eisen *aefsejnág*, digor. *afseinág*, *Archôj*, *archüj*, digor *archij* Kupfer. *Süzgharin* oder *süzghaerin* und digorisch, wenn etwa ursprünglicher, als ob mit dem Zend u. s. w. componirt, *syghzarine*, Gold.

bereits *Dobr. Inst. Slav. p.* 126. einsah. Lettisch *dsihws ssudrabs* stimmt hinten mit deutsch Silber, wenn auch nicht gerade daraus entlehnt, vorn aber zu sanskr. *ǵív* = lat. *vivere*. Ueberhaupt ist auch Kefersteins Meinung, als rührte die Mehrzahl der üblicheren Mineralnamen von den Kelten her, während die Benennungen von Edelsteinen dem Orient anzugehören pflegten, in dem ersten Theile gar wenig begründet. Gäl. *muha* (Kupfer) z. B. entfernt sich von allen sonstigen Benennungen in und außer Europa. *Pràis* für Messing wohl bloß aus engl. *brass* (doch s. Grimm Gesch. I, 12), was vielleicht aus franz. *bronce* (Legirung von Kupfer und Zinn) auf das z. B. im Türkischen übliche برنج *büriṅǵ* oder *piriṅǵ* Prinzmetall (welcher Name zufolge V. v. Ense, Leben der Königin von Preußen Sophie Charlotte S. 6 vom englischen Viceadmiral Ruprecht herrührt) *Cuprum flavum*, *orichalcum*, Messing (Legirung von Kupfer und Zink) *Clodii Lex. Turc. p.* 13 zurückgeht. — Gäl. *òr*, welsch *aur*, wird im *Dict. of the Higl. Soc.* fälschlich von der Präposition *o* und *ùir* (solum, pulvis, terra) abgeleitet. Es geht, so gut wie ital., span. *oro*, franz. *or* ganz unbestreitbar durch Entlehnung vom Latein aus. Nicht umgekehrt, wie die Unursprünglichkeit des *r* statt *s* (lit. *auksas*, sabin. *ausum* zu lat. *uro, ustus*; vergl. ardentes auro sc. apes *Virg. Ge.* 4, 99) mit Zuverlässigkeit beweist. Ebenso werden gäl. *iarunn*, welsch *haiarn* (componirt oder *h* unbedeutsamer Vorschlag) u. s. w. durch ihr *r*, das mit lat. *ferrum* (*rr* durch Assimilation statt *rs* oder *rt*? span. *hierro* mit üblichen Wechsel statt *fierro* daneben) nichts zu schaffen hat, einer Herübernahme aus germanischen Sprachen, namentlich agf. *îron* (engl. *iron*) neben *îsern*, altnord. *iarn* u. s. w. verdächtig. *Mèinn* (A mine, womit übereinstimmend; fodina et metallum crudum) *iaruinn* Iron ore (ferrum crudum). *Miotailt, meatailt* irgend ein Metall, aus dem Griechischen. *Iarunn geal* (d. i. weiß) Tin. stannum. Indeß auch für Zinn *staoin*, zurückführbar auf latein. *stannum*, was selber im Griechischen seine Quelle haben mag. Bei Schneider: Timäus p. 556 *ed. Gal.* nennt noch Zinn (*κασσίτερος*) und Blei noch *σταγών*. (Eigentl. Tropfen, und also leicht tropfbar, flüssig?). Hesych erklärt das Wort durch *τό καθαρὸν σιδήριον*,

„reines Eisen". Außerdem *feòdair*, engl. *pewter*, wohl durch Vokalisirung des *l* aus span. *peltre*, Mélange d'étain et de plomb. Cormon, Dict., ital. *peltro*. Diez Etym. Wb. S. 258. Vergl. Keferstein S. 235. Nach ihm S. 227 *plumbum* der Römer, die leichtflüssigen Metalle (auch Antimonium S. 241) *plumbum nigrum* unser Blei, *plumbum album*, auch *candidum* Zinn. Gäl. *luaidh gheal* — Weißblei — hingegen Bleiweiß, also holl. *loodwit*. Doch übersetzt das *Dict. of the Higl. Soc.* dasselbe auch mit *plumbum album*, während *luaidh dubh*: *plumbum nigrum*. *Luaidh* ist gleich dem engl. *lead*, agſ. *lëád* Blei, *lëádën* bleiern. Holl. *lood* Blei, Loth (d. i. dasselbe Wort, vergl. auch, scheinbar tautologisch, Bleiloth: lothrecht, von dem Blei an dem Richtmaaß), Bleikugel, Bleimarke an Tuchstücken. Daher *loods* oder *loots* (Lootse). Pilot, bei Diefenbach *Gloss. Lat.-Germ. pilota* stammt wohl eben so wenig aus peilen, als einer Präposition mit *lood*, s. Diez Etym. Wb. S. 264, sondern vielleicht aus *pila* Ball, wenn man darunter das Senkblei verstehen darf. Dafür spräche auch wohl gäl. *peileir* A ball, or bullet: globulus plumbeus, glans plumbea, was mit lat. *pilaris* (zum Ballspiel gehörig) mag verglichen werden dürfen*). Ob aber auf Seiten der Germanen oder Kelten und zwar, im bejahlichen Falle, auf welcher Seite, eine Erborgung stattgefunden habe, wüßte ich in Ermangelung einer sicheren Etymologie keineswegs zur Entscheidung zu bringen. Man sehe Benecke Wb. mhd. *lôt*, Gewicht, z. B. *leg uf die wâge ein rehtez lôt*, und daher *loetee* gewichtig (vergl. vollöthig). Es scheint also dem Blei seine Schwere, eher als umgekehrt, den Namen eingebracht zu haben, welchen es in Holland und England, auch schwed. *lod*, trägt. Das *Highl. Soc. Dict.* hat unter *Plumbum* auch *cudthrom luaidhe*, das kann aber nur heißen: Gewicht von Blei. *Trom* ist Gewicht oder schwer; der erste Theil aber mir dunkel. *Cothrom* (von *comh*, lat. *com-*) heißt das Gleichgewicht. — Blei

---

*) Den Krammetsvogel nennt Linné *Turdus pilaris*.] Das muß von *pilus*, Haar, kommen, obschon ich den Grund der Benennung nicht einsehe. Da es aber Diefenbach *Gloss. Germ.-Lat.* aus Gesner als mit *trichada* gleichbedeutend hat: kann es nur Uebersetzung sein sollen von τριχάς, τρίχλας, eine Drosselart. *Arist. H. A.* 9, 20.

bei den Herero nach Hahn S. 142 *oki-rovazu*, aus *-rovazu* Adjectiv mit dem Präfix aller Classen, schimmelfarbig, grau. *Oki-tenda* Metall.

Arabisch bei Freytag I, 177. 6. بَيضا *Alba, candida. Triticum* (als weißmehlig) *Argentum.* Und eben so I, 178 a. أبيض *Albus, candidus. Argentum.*

In *De Wilde, Nederduitsch-Maleisch en Soendasch Woordenb.* S. 87 Blei: mal. *timah itam*, soend. *timah hidĕng*, allein Zinn: mal. *timah poetih*, soend. *timah bodas*, deren unterscheidende Epitheta hinten „schwarz, weiß" S. 209, 220, Humboldt Kawiwerk II, 246. Nr. 37. 38 bedeuten. Metall überhaupt *loijang*. Eisen S. 64 mal. *besi, bissi*, soend. *bĕsi*, woher Schmidt mal. *pandai besi, toekang besi*, soend. *pandai* allein. *Wadja, badja* Stahl, Kupfer mal. *tambaga* (vergl. Tombak), *timbaga*, soend. *tambaga, tamaga.* Aber Messing holl. *geel koper*, franz. *cuivre jaune*, mal. *tambaga konieng*, soend. *koeningan* von *koning, koenieng*, soend. *konneeng, konning* gelb S. 42. — Mal. *pejrak*, soend. *perrak* Silber. *Amas, maas* Gold, *pandej amas, toekang maas*, soend. *kamassan* Goldschmidt.

Eisen, z. B. sanskr. *kâlaláuha* (schwarzes Metall) und engl. *black-work* (Grobschmidtsarbeit), *black-smith* (Hufschmied) unstreitig nicht von seinem rußigen Aussehen, sondern der Farbe des von ihm bearbeiteten Metalls wegen. *Blacklead* heißt das Reißblei (die Vordersylbe in dem deutschen Worte, wie in Reißbrett, als hochdeutsches Analogon zu engl. *write*).

Die Europäischen Metallnamen, woran eine Sammlung mehrerer Asiatischer von mir in Lassen's Zeitschr. (vergl. auch schon Etym. Forsch. II, 410 ff.) ergänzend anschließen kann, wer dazu Lust hat. Die arabischen Benennungen bei Dombay *Gramm. p.* 101—102; Keferstein's *Mineralogia polyglotta* läßt in kritischer Beziehung Vieles zu wünschen übrig, hat aber ein großes Material zusammengerafft.

Afrikanische Sprachen. — Afrika besitzt außer mehreren von Außen eingeführten Metallnamen (europäischen und semitischen) auch nicht wenige solcher Benennungen, die sein im eigenen Schooße erzeugtes Eigenthum sind, und demnach eine gewisse

selbständige Bekanntschaft mit Metallen (natürlich z. B. mit dem Golde, das kennen zu lernen den Negern nicht schwer fallen konnte) beweisen kann. Im Vei heißt der Schmidt (black-smith, also der mit schwarzem Metalle, gewiß Eisen, zu thun hat) zufolge Kölle *Gramm. p.* 201. 222 *tona-mo* (Blasebalg-Mann) oder *tona-má* (Blasebalge-am) *-mo* (der Mann). *Kúndu* Eisen; *táni* Blei. Mit *káni* Metall *p.* 156. 183, *káni gbema* weißes (*p.* 175) und *káni dsāre* (roth *p.* 159), d. i. Silber, Gold. *Gbángban* Kupfer. — Bei den Bornuesen nicht nur *kagelma* Schmidt von *kagel* Amboß, auch *dambutuma*, *sūma* (Iron-smith), sondern überdem *kókō*; Afra *sroto-solo*, Locksmith; *kúllóma* Kupferschmidt von *kúlló* Kupfergeld. *Bīdi* heißen die Zangen des Schmidts, *futeram* seine Blasbälge, *tsali* ein großer Sack, dessen er sich bedient. *Ntširgimē* Kupfer. *Kōger* Zinn. *Tšingal* A metal similar to German silver. *Dinár* Gold, gold money (Dunar) durch die Araber. — Im Koptischen finde ich ⲛⲟⲩⲃ (Gold), woher Nubien als Landesname (vergl. die Goldküste. ϩⲁⲧ Silber, Sah. ϩⲟⲙⲛ̄ⲧ (doch letzteres auch mit *aes* übersetzt). Ѳⲣⲓⲙ Quecksilber. Ⲃⲁⲥⲛⲉϭ, Memph. ⲑⲣⲁⲙ, ⲑⲣⲁⲛ Stannum, welcher lateinische Ausdruck keineswegs immer auf Zinn rathen läßt. Ⲧⲁⲧϩ, ⲧⲁϩⲧ *Plumbum.* Ⲃⲉⲛⲓⲡⲓ, ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ, ⲙⲉϣⲉ Ferrum. Ⲥⲧⲁⲗⲓ *Chalybs.* Die Aehnlichkeit des letzten Wortes mit unserm Stahl vermuthlich durch leeren Zufall, indem dieser althochd. *stahal* lautet (ungar. *atzel* zu franz. *acier* u. s. w., s. Graff I, 130 althochd. *ecchel*). Enare-Lappisch bei Lönnroth S. 251. 254 *stääli*, *teraes.* Dagegen *στίμμι*, indeß auch *στίβι* wohl von Aegypten stammend. Nicht nur nämlich ⲥⲧⲏⲙ (sonst auch ⲃⲁⲥⲟⲩⲣ) im Koptischen, sondern bereits Aegyptischen, ⲥⲧⲏⲙ, ⲥⲑⲏⲙ (*l'antimoine*) Champollion *Gramm. Egypt. p.* 80. 90. das *kohol* der Araber vergl. bei Eustathios: *χολᾶν, ὃν κόχλον ἡ γυναικεία γλῶσσα φιλεῖ λέγειν.* Keferstein S. 240. Antimonium als sich bewährendes Mittel gegen Blendung der Augen durch den Schnee, s. Burnes Reise nach Bukhara S. 183. Ⲕⲁϣⲁⲃⲉⲗ *Orichalcum.* Ⲃⲁⲣⲟⲧ, ϩⲟⲙⲉⲧ *Aes.* — Kupfer (aes *Cyprium*) bekanntlich von der Insel Cypern.

In Obigem leitete uns nebenher auch die Rücksicht, daß, wie

unendlich lückenhaft auch das Verzeichniß geblieben ist und demnach auch zu einer wissenschaftlichen Erledigung der schwierigen Frage nach der ersten Auffindung und Anwendung der Metalle in den verschiedenen Theilen der Erde nicht entfernt ausreicht, dasselbe doch auch in seiner so überaus bruchstückartigen Gestalt eine Ahnung anzufachen im Stande sein, wie großes Unrecht man bei vielen Völkern, die man Wilde zu schelten unvorsichtig, ja grausam genug ist, haben würde, gänzlichen Mangel an Kenntniß von Metallen ihnen aufzubürden. Wie weit aber dabei Mittheilung von Volk zu Volk, namentlich von Europa aus, mit im Spiele sei: lag natürlich auch (indeß wurden doch ein paar Winke gegeben) außerhalb unserer gegenwärtigen Frage. In vielen Fällen darf man mit Sicherheit annehmen, die Metallnamen seien einheimische und vermuthlich auch schon aus alter Zeit her bei den Völkern üblich, ohne daß man sie erst in neuester Zeit entweder von fremdher aufnahm oder nur (aus eigenen Sprachmitteln) schuf. Gewiß erforderte aber der Gegenstand einmal eine tief eingreifende geschichtliche Untersuchung, wobei sich Sprach- sowie Berg- und Erdkunde, die ältere Culturgeschichte nicht zu vergessen, einander die Hände zu reichen hätten. Pott.

Miscellen.

1) Ergänzung zu S. 7. Z. 11. 12.

Es gibt in jedem cultivirten Volke einen Kreis niederer Vorstellungen, der besonders in den unteren Schichten des Volkes lebt und der Natur der Sache nach nur wenig in die Literatur eindringt. Er ist daher einerseits für mancherlei Forschungen sehr wichtig, in vielen Punkten höchst charakteristisch; andererseits aber ergibt sich der Uebelstand, daß, wenn ein Volk todt ist, jene Vorstellungen desselben also nicht mehr im Leben ergriffen werden können, sie nur sehr unvollständig zu erforschen sind, wäre uns auch die reichste Literatur aufbewahrt. So ergeht es uns auch mit den Griechen. Was die großen Persönlichkeiten unter ihnen gedacht haben, erfahren wir ziemlich voll-

ständig; die Vorstellungen aber, die im Volke herrschten, kennen wir viel weniger, insofern sie nicht in der Sprache und den praktischen Institutionen verkörpert sind. Daher verdient wohl jede Quelle, und flösse sie auch noch so spärlich, aus der wir solche ganz eigentliche Volksvorstellungen der Griechen schöpfen können, volle Beachtung.

Eine Quelle dieser Art ist uns in der jüdischen Literatur gegeben. Wie die jüdischen Schriftwerke des Mittelalters manchen Aufschluß über die Denkweise und Verhältnisse dieser Zeit gewähren: so ist auch aus den Büchern des Talmud und Midrasch so Manches von der Vorstellungsart und Redeweise der hellenistischen Völker zu lernen, unter denen jene Bücher meist verfaßt sind. Diese Quelle ist der Philologie von Dr. M. Sachs eröffnet in seinen zwei Heften „Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen". Hier hat der Verfasser mit ungemeiner und gründlicher Belesenheit in zwei sehr heterogenen Literaturen, von denen die eine nur Wenigen zugänglich, die andere — da es sich nämlich vorzüglich um die spätere und späteste griechische Literatur handelt — wenig Anziehendes hat, eine Fülle der interessantesten Notizen gesammelt und nach allgemeinen Gesichtspunkten geordnet. Diese Arbeit ist vielleicht nicht so bekannt geworden, wie sie verdiente. Weder Renan, der für seine Geschichte der semitischen Sprachen manchen Nutzen aus derselben hätte ziehen können, noch auch Kuhn scheint sie gekannt zu haben; sonst wäre letzterem wohl schwerlich folgende Notiz entgangen, die ihm doch hätte sehr willkommen sein können, wie mir scheint.

Kuhn hat (S. 36—39) durch Belegstellen aus verschiedenen Autoren zeigen können, daß das alte griechische Feuerzeug aus zwei Hölzern (*πυρεῖα*) bestand, von denen das eine die *ἐσχάρα*, das andere *τρύπανον* hieß. Das später auftretende, aber auf alter Ueberlieferung beruhende *ἡλίου κύκλος* (S. 54. 68 ff.) ist ihm nicht entgangen; daß er aber irgend etwas aufgefunden hätte, woraus wir bestimmt ersähen, daß die Griechen die Vorstellung von dem Drehen oder Bohren eines Keils in dem Sonnenrade gehabt haben, wüßte ich mich nicht zu erinnern. Für diese Vorstellung nun glaube ich bei Sachs (Heft I. S. 50) einen Beleg zu finden.

Sachs erinnert dort daran, daß die Sonnenstäubchen ξύσματα hießen, also eigentlich: Abgeschabtes, und weist aus jüdischen Schriften die Vorstellung nach, das Sonnenrad säge im Firmament, wobei jene ξύσματα abfallen. Nun ist freilich sägen oder abreiben nicht bohren. Daß aber sägen auf einem Mißverstande entweder der späteren Zeit oder vielleicht bloß des Juden beruhe, geht aus der Unklarheit dieser ganzen Anschauung hervor. Denn was sägt die Sonne? und wenn sie sägt, wie könnte der Abfall von ihr sein? Wenn es nun aber an einer Stelle heißt, die Sonne säge, wie der Nagel in einem Holze: so zeigen die letzten Worte klar, daß es sich um ein Bohren handelt. Das Bohren eines Keils in dem Sonnenrade ward verdunkelt und umgestaltet zu einem Sägen der Sonne ohne Object.

So liefert uns denn wohl der Talmud den Beweis, unterstützt ihn wenigstens mit großer Kraft, daß die Griechen annahmen, der Sonnenstaub sei der Abfall beim Bohren in der Nabe des Sonnenrades.

2) Zu S. 12. Z. 13.

Daß bei den Griechen die Wurzel μαθ die Bedeutung des Lernens erst durch Vermittelung derjenigen des An-sich-Reißens, Nehmens gewonnen hat, wird durch die Analogie des französischen apprendre unterstützt. — Auch die Thatsache scheint beachtenswerth, daß Plato, die Bedeutung von μανθάνειν bestimmend, sagt, es bedeute πράγματός τινος λαμβάνειν τὴν ἐπιστήμην (Euthyd. 277 e.). — Demgemäß bedeutet es auch kennen lernen, erfahren überhaupt, sowohl selbst wahrnehmen, als von Anderen hören, und endlich: einerseits, wie unser verstehen, überhaupt erkennen, einsehen, andererseits aber auch praktisch sich gewöhnen, pflegen, τὸ μεμαθηκός das Gewöhnliche, die Gewohnheit, ursprünglich das Angeeignete (s. Passow).

St.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Die Sage von Simson*).

Wenn der Schriftsteller voraussetzen kann, daß seine Leser die allgemeine Weltanschauung, die er hat, theilen und auch über den Kreis, aus dem er einen Gegenstand bearbeitet, eine gleiche Grundansicht mit ihm haben: so mag es geeignet sein, vom Allgemeinen hinabzusteigen ins Einzelne; wenn aber solche Voraussetzung, wie dies heute meist der Fall ist, nicht statthat, so ist wohl der umgekehrte Weg: von dem Einzelnen zum Allgemeinen, wie für die Forschung selbst, so auch für die Darstellung der empfehlenswerthere. Er soll auch der unsrige sein.

Welche Ansicht man also auch über die Entwickelung des israelitischen Volkes, namentlich seines Monotheismus, haben kann: wir lassen zunächst jede dahingestellt sein; wir werden nicht von irgend einer als erwiesen ausgehen, sondern versuchen, ob sich uns nach der Betrachtung unseres Gegenstandes im Einzelnen ein Ergebniß auch für allgemeinere Fragen ergibt. Wir lassen auch den Werth der biblischen Bücher als Geschichtsquellen, den Zeitpunkt der Entstehung der einzelnen Bücher, sogar ihr relatives Alter, d. h. die frühere oder spätere Abfassung des einen vor oder nach dem andern, zunächst unbestimmt; denn über alles dies herrscht noch Streit, und wir wollen nicht auf irgend eine unbewiesene Annahme bauen, sondern sehen, wie viel wir zur Entscheidung der aufgeworfenen Fragen beitragen können. Ja selbst, ob und in wie fern wir berechtigt sind, die Erzählungen der Bibel von Simson als Sage aufzufassen, mag sich selbst erst aus der folgenden Untersuchung ergeben; und wenn wir diese Sagen mit Sagen anderer Völker vergleichen,

---

*) Umarbeitung und Erweiterung eines Aufsatzes in der Wissensch. Beil. der Leipz. Z. 1857. No. 50—55.

und wenn sich dabei neben Unähnlichem auch Aehnliches herausstellen wird, so soll über die Ursache und die Bedeutung dieser Aehnlichkeit zunächst noch gar nichts entschieden sein, sondern von neuem Untersuchung angestellt werden.

1. Das Abenteuer mit dem Löwen und das Räthsel. — Die Füchse.

Wir übergehen einstweilen die Erzählung von der Geburt Simsons, um erst nach Betrachtung seiner Thaten auf dieselbe zu kommen, aus einem Grunde, der sich dann schon ergeben wird. Wir beginnen also mit Simsons erster That.

Es wird erzählt (Richter, Kap. 14), daß Simson, auf dem Wege zu seiner Braut von einem Löwen angefallen, diesen getödtet habe. Als er desselben Weges zur Hochzeit gegangen sei, habe er das Aas des Löwen aufgesucht und darin einen Bienenschwarm und Honig gefunden. Dieses Begegniß habe ihm Veranlassung gegeben zu folgendem Räthsel, das er beim Hochzeitsgelage aufgibt: „Vom Esser kommt Essen und vom Starken (Wilden) kommt Süßes“. Durch Verrath der Braut wird das Räthsel gelöst: „Was ist süßer denn Honig, und was stärker denn der Löwe?“

Simsons Räthsel ist auch für uns heute noch immer eins, bis heute meines Wissens noch von Niemandem gelöst, von der Bibel selbst nicht; ja die Auflösung, welche diese gibt, ist noch räthselhafter als das Räthsel selbst, und auch das ist noch nicht bemerkt. Der Leser wolle nur die vorgebliche Lösung etwas näher ansehen. Lautete denn etwa die Aufgabe: Was ist das Süßeste, und was das Stärkste? Nein, vom wilden Fresser kommt süßer Fraß: wie das geschehe, war zu sagen — und ist noch heute zu sagen. Denn auch die Erzählung vom getödteten Löwen und dem darin gefundenen Honig kann die Lösung nicht enthalten, weil in ihr eine naturgeschichtliche Unmöglichkeit liegt. Bienen bauen sich nicht in Aas an; ihr Wachs und ihr Honig würde von der Verwesung mit ergriffen werden. Nicht in solcher Weise kann Honig aus dem Löwen kommen. Auch wäre ja Simson sehr thöricht gewesen, ein Räthsel auf eine rein persönliche Begebenheit zu gründen, von der Niemand etwas wußte;

solch ein Räthsel wäre absolut unlösbar gewesen, d. h. eine Ungeschicktheit, wie wir sie der ursprünglichen Erzählung nicht aufbürden dürfen. Wie verhält sich also die Sache?

Fest steht, daß unter den alten Hebräern ein Räthsel in Umlauf war, wie das mitgetheilte, welches Simson aufgegeben haben sollte. Eben so gewiß ist, daß die Lösung desselben in den alt hergebrachten Worten ausgesprochen lag: was ist süßer denn Honig, was stärker denn der Löwe. Aber nicht nur uns heute ist diese Lösung eben so dunkel wie das Räthsel selbst; sondern sie war schon dem letzten Bearbeiter des Buches der Richter eben so unverständlich. Er versuchte also eine Lösung auf eigene Faust. Neben dem Räthsel war die Sage von der Tödtung des Löwen gegeben Nun schloß jener Mann: In dem Aase dieses Löwen muß Simson Honig gefunden haben; und was er falsch erschlossen hatte, das erzählte er als Thatsache, woraus sich die Lösung des Räthsels ergeben sollte. Wir aber müssen besser rathen. Wenn es nun sicher ist, daß Simson den Honig nicht im Löwenaase gefunden hat, so geht doch andererseits aus der angegebenen Lösung wenigstens so viel hervor, daß unter dem starken Esser der Löwe, und unter dem süßen Essen der Honig zu verstehen sei; und wenn es der Sage genügte, nur dies als Lösung auszusprechen, so folgt daraus, daß zur Zeit, wo das Räthsel entstand, in dem Bewußtsein jedes Einzelnen, weil im gesammten Volksgeiste eine Beziehung zwischen Löwe und Honig mit solcher Bestimmtheit und Lebendigkeit lag, daß sie hervortrat, sobald nur Löwe und Honig zusammen genannt wurden, wie etwa bei uns, nur in anderer Beziehung, Bär und Honig. Es mußte dies aber auch eine Beziehung sein, welche augenblicklich klar machte, wie Honig vom Löwen komme, und diese Beziehung zu finden ist nun eben unsere Aufgabe, wenn wir das Räthsel lösen wollen — ein mehr als drei Jahrtausende altes Räthsel, dessen Lösung schon seit etwa dritthalb tausend Jahren vergessen ist. Gibt es wohl ein gleich interessantes Räthsel? Und in Folgendem die Lösung.

Wenn wir einmal wissen, daß der Esser des Räthsels der Löwe ist, so liegt es allerdings nahe, dabei an den von Simson getödteten Löwen zu denken; und der Bearbeiter des Buches

der Richter würde den Honig nicht in das Aas desselben hineingedichtet haben, wenn er nicht die dunkle Erinnerung gehabt hätte, daß es sich um diesen getödteten Löwen handele. Für uns nun ist dieser Löwe kein wirklicher, sondern ein mythologischer, d. h. ein Symbol. Wir kennen auch die Bedeutung dieses Symbols. Auch Herakles beginnt bekanntlich seine Arbeiten mit der Tödtung des Löwen. Die Assyrer und Lyder, beide semitische Völker, verehrten einen Sonnengott, den sie Sandan, Sandon nannten. Auch dieser wird als Löwentödter gedacht und vielfach in Bildern mit dem Löwen ringend oder auf dem getödteten Löwen stehend dargestellt. Auf den Lykischen Monumenten findet sich der Löwe als Thier des Apollon, sowie auch in Patara (Welcker, griech. Götterlehre I. 478). Hierdurch wird klar, daß der Löwe bei den semitischen Völkern als Symbol der verzehrenden Sommergluth galt. Was hierzu veranlaßte, war gewiß sowohl die blonde Farbe, die Farbe des Feuers, als auch die Mähne, welche an Apollons goldene Locken erinnert, als auch die Kraft und Wuth des starken Thieres. Das Haar stellt die brennenden Strahlen dar. Wir haben es also hier mit dem Zodiakalbilde des Löwen zu thun, in welchem sich die Sonne während der Hundstage befindet. Um diese Zeit herrscht am Himmel der Orion, der gewaltige Jäger, von dem später noch ein Wort zu sagen sein wird, und der Sirius, d. h. der Haarige in arabischer Benennung, und das bedeutet: der Strahlende.

„Simson-Herakles-Sandon tödtet den Löwen“ heißt also: er ist die wohlthätige, rettende Macht, welche die Erde vor dem Brande des Sommers schützt. Simson ist der milde Aristäos, der die Insel Keos von dem Löwen rettet (Welcker das. 490), der Beschützer der Bienenzucht und des Honigbaues, welcher, wenn die Sonne im Löwen steht, am ergiebigsten ist. So kommt süße Speise vom starken Fresser.

Es ist allerdings möglich und wahrscheinlich, daß der Aberglaube bestanden hat, daß sich Bienen aus dem Aase des Löwen erzeugen, wie von andern Völkern geglaubt ward, daß sie im Aase des Ochsen entstehen (Studer, Buch der Richter S. 320. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II. S. 92).

Indessen dieser Aberglaube muß seinen Grund haben und hat wohl schwerlich einen andern als den mythologischen, den wir dargestellt haben. Was symbolisch galt, daß nämlich der Löwe Honig erzeuge, wurde als wirklich angenommen. Denn wir müssen auch noch diesen Umstand betonen, daß es sich nach dem hebräischen Wortlaute nicht um solch ein äußerliches Herausnehmen des Honigs aus einem Löwengerippe handelt, sondern um ein Erzeugtwerden durch den Löwen.

Wenn wir uns aber das Gesagte klar machen wollen, so stoßen wir auf eine Schwierigkeit. Es ist denn doch die Sonne, welche die Sommergluth erzeugt; Apollo sendet die verderblichen Pfeilstrahlen. Wenn also der Sonnengott gegen die Sommerhitze kämpft, so kämpft er gegen sich; tödtet er sie, so tödtet er sich. — Allerdings! Der Phöniker und Assyrer und Lyder schrieb seinem Sonnengotte einen Selbstmord zu. Denn nur als Selbstmord begriff er es, daß die Sonne ihre Hitze mindere. Steht also, glaubte er, die Sonne im Sommer am höchsten, und sengt ihr Strahl mit verzehrender Gluth: so verbrennt sich der Gott selbst, stirbt aber nicht, sondern verjüngt sich nur, der Phönix, und erscheint als mildere Herbstsonne. Auch Herakles verbrennt sich, steigt aber in den Flammen zum Olymp.

Dies ist der Widerspruch in den heidnischen Göttern. Sie sind, als Naturkräfte, dem Menschen sowohl heilsam, als auch schädlich. Um also wohlzuthun und zu retten, müssen sie gegen sich selbst wirken. Der Widerspruch wird abgestumpft, wenn jede der beiden Seiten der Naturkraft in einem besonderen Gotte personificirt wird; oder wenn sie zwar nur in einer göttlichen Person gedacht wird, ihre zweiseitige Wirkungsweise aber, die wohlthätige und die unheilvolle, jede ein besonderes Symbol erhält. Das Symbol wird immer selbstständiger, wird endlich selbst Gott; und während ursprünglich der Gott gegen sich selbst wirkte, sich selbst vernichtete, kämpft nun Symbol gegen Symbol, Gott gegen Gott oder der Gott mit dem Symbol. So stellt der Löwe als Symbol die feindliche Seite des Sonnengottes dar, und dieser selbst muß ihn tödten, um nicht verbrannt zu werden.

Simson vereinigt auch beide Seiten in sich. Die hebräische Sage läßt ihn sogar auch von der unheilbringenden Seite aus wirken, aber gegen den Feind. Diesem ist er der versengende Sonnengott: das ist der Sinn der Sage von den Füchsen, welche Simson fängt und mit Fackeln, die er an ihre Schwänze bindet, in die Felder der Philister schickt, wo sie alles verbrennen. Der Fuchs ist, wie der Löwe, ein Thier, das in der Mythe den Sonnenbrand andeutete, durch seine Farbe und den haarigen Schwanz dazu ganz geeignet. In Rom wurde am Feste der Ceres eine Fuchshetze durch den Circus veranstaltet, wobei den Füchsen brennende Fackeln an den Schwanz gebunden wurden: „eine sinnbildliche Erinnerung an den Schaden, den die Felder vom Kornbrande, den man den Rothfuchs (robigo) nannte, zu befürchten hatten und in dieser verhängnißvollen Jahreszeit (im letzten Drittel des April) auf mehr als eine Weise beschwur. Es ist die Zeit des Hundssterns, wo man den Kornbrand am meisten zu fürchten hatte; folgt in dieser Zeit der heiße Sonnenbrand zu schnell auf den Reif oder den Thau der kühlen Nächte, so rast jenes Uebel wie ein brennender Fuchs durch die Fruchtfelder. Am 25. April wurden Robigalia begangen, wo man zu Mars mit der Robigo und zum Robigus mit der Flora um Schutz vor dem verheerenden Uebel flehte. Im Haine des Robigus wurden an diesem Tage junge Hunde von rother Farbe als Sühnopfer dargebracht" (Preller, Römische Mythologie S. 437 f.). Ovids Erzählung (Fast. IV. 679 ff.) von dem Fuchs, den man zur Strafe in Stroh und Heu wickelt, und der, nachdem dieses angezündet ist, in das Getraide läuft und es in Brand steckt, ist eine zur Begründung jener feierlichen Fuchshetze gebildete Sage, welcher aber, wenn auch in sagenhafter Entstellung, die ursprüngliche mythische Anschauung vom göttlichen das Getraide verbrennenden Feuer-Fuchs zu Grunde liegt.

Die bisher besprochenen Sagen von Simson scheinen mir den verglichenen orientalischen und occidentalischen so ähnlich, ihre Deutung so sicher, und ihr Sinn so wesentlich für den Charakter des Sonnengottes, daß ich meine: wir dürfen hier die Uebereinstimmung selbst von Nebenzügen nicht für zufällig

halten. Die Bibel sagt, Simson habe den Löwen mit bloßen Händen getödtet: „nichts war in seiner Hand". Aber auch Herakles tödtet den Nemeischen Löwen nicht mit seinen Pfeilen, sondern er erwürgt ihn mit den Armen. Auch dürfte dieser Zug nicht bedeutungslos sein. Wenn der griechische Mythos sagt, Herakles habe darum keine Waffe gebrauchen können, weil des Löwen Fell gegen jede unverletzlich war, so ist das bloß ein erdichtetes Motiv. Die Sache aber scheint mir die zu sein, daß die Waffen, welche der Sonnengott hat, ihm eben nur insofern zukommen, als sein Symbol der Löwe ist; sie bestehen eben nur in der Kraft und Wirksamkeit der Sonne. Nun soll diese selbst getödtet werden; das kann nicht mit den Waffen, die nur ihre Macht sind, geschehen. Mit seinen eigenen Armen muß der Gott die brennenden Strahlen einfangen; die Sonne umschlingend, muß er ihre Gluth löschen, d. h. den Löwen erwürgen oder zerreißen.

Weniger klar, aber sicher nicht bedeutungslos ist folgender Zug. Die Philister rächen den durch Simson bewirkten Brand ihrer Felder und Wein- und Oelberge an Simsons Braut und ihrem Vater, welche beide sie verbrennen. Dies gibt Simson Veranlassung, seinen Feinden eine große Niederlage beizubringen. Nach solchem Siege aber flieht er und verbirgt sich in einer Höhle (Kap. 15, 8). Was bedeutet dieses durch die Sage völlig unmotivirt gelassene Benehmen Simsons? Was hat er überhaupt zu fürchten? und zumal nach solchem Siege? — Man erinnere sich aber, daß auch Apollo nach der Tödtung des Drachen flieht; eben so Indra nach der Tödtung des Vretra, laut der indischen Sage in den Veden; daß auch der höchste semitische Gott El fliehen muß. Und so scheint denn in dem hervorgehobenen, allerdings von dem biblischen Erzähler nicht recht klar ausgedrückten, weil auch nicht begriffenen, Rückzuge Simsons jene mehrfach wiederkehrende Flucht des Sonnengottes nach dem Siege zu liegen. In den stürmischen Naturerscheinungen, in denen zwei Naturmächte einander zu bekämpfen scheinen, ahnte man die Gegenwart des guten Gottes; nach seinem Siege, wenn alles wieder ruhig geworden, scheint sich dieser zurückgezogen, entfernt zu haben.

Sehen wir aber bei dem zuletzt besprochenen Punkte die Sage schon sehr verdunkelt, so ist dies bei den zunächst folgenden zwei Thaten Simsons fast in noch höherem Grade der Fall.

2. Der Eselskinnbacken.

Wir kommen nämlich zu Simsons Heldenthat mit dem Eselskinnbacken. Hier ist mancherlei schwierig, und die Erklärung wird sich nicht sicher stellen lassen. Vor allem aber ist zu bemerken, daß wir es hier mit einer durchaus localisirten Sage zu thun haben. Sie spielt in einer Gegend zwischen dem philistäischen und israelitischen Lande, welche „Kinnbacken", vollständig vielleicht „Esels-Kinnbacken" hieß, und welche diesen Namen gewiß von ihrer eigenthümlichen Gebirgsbildung erhielt. In einem Bogen mögen sich zackige Felsen hinziehen und so das Bild eines Kinnbackens mit Zähnen gewähren. Zwischen diesen zahnartigen Felszacken mag sich eine kessel- oder mörserförmige Senkung finden, welche im Bilde des Ganzen eine leere Zahnhöhle zu sein scheint. Gerade hier muß auch ein Quell, und gewiß ein berühmter, vielleicht besonders wohlthätiger, entspringen. Wenn also die Sage den Namen von Simsons Thaten ableiten will, so hat vielmehr Name und territoriales Verhältniß auf die Umgestaltung der Sage gewirkt.

Es ist nun zunächst zu erinnern an die lakonische Landzunge neben dem Vorgebirge von Maleä, die der Insel Kythera gegenüber sich in den lakonischen Meerbusen erstreckt und ganz denselben Namen führt wie der Ort, an dem Simson seine That vollbrachte: Onugnathos. Dieser Name ist sicherlich nur die griechische Uebersetzung eines ursprünglich phönikischen Namens. Von Strabo (VIII. c. 5, 1: p. 363) erfahren wir über diese Halbinsel wenig oder nichts. Pausanias (III. 22, 8) berichtet, daß auf ihr ein Tempel der Athene ohne Bild und ohne Dach gewesen sei. Diese Athene aber wird wohl keine andere gewesen sein, als die Onka, die auch in Theben verehrt ward und eine Modification der sidonischen Astarte ist. Bedeutungsvoll aber könnte sein, daß ein Steuermann auf dem Schiffe des Menelaos in diesem Tempel ein Denkmal hatte, welcher Kinados hieß, also Fuchs. Jedenfalls beweist Onugnathos einen

auch bei den Phönikern verbreiteten Mythos, in welchem ein Eselskinnbacken wesentlicher Bestandtheil war.

Wie der Fuchs, so war aber auch der Esel wegen der rothen Farbe, von der er auch im Hebräischen den Namen hat, bei vielen Völkern dem bösen Sonnengott, dem Moloch und Typhon, geweiht, und die Griechen erzählen, daß dem Apollo im Hyperboräerlande Hekatomben von Eseln geopfert würden. Er gehört aber auch wegen seiner Geilheit dem Silen, dem Dämon der Quellen, und so konnte er die Entstehung des berühmten Quells an diesem Orte erklären, der aus dem Kinnbacken entspringt. Vielleicht war einst an diesem Quell, welcher „Quell des Rufenden" hieß, ein Heiligthum, wo die Priester des Sonnengottes Weissagungen ertheilten, wie die des lydischen Sonnengottes Sandon an einem Quell in der Nähe von Kolophon. Der Esel aber ist ein prophetisches Thier; ich brauche nur an Bil'ams Esel zu erinnern.

Gewiß aus alter Ueberlieferung stammte die Aeußerung Simsons, die er bei unserer Gelegenheit gethan haben soll: „Mit des Esels Kinnbacken einen Haufen, zwei Haufen, mit des Esels Kinnbacken schlug ich tausend Mann". Nun spricht Bertheau (Buch der Richter S. 185) die Vermuthung aus, daß in diesem kurzen Liede ursprünglich gesagt sei: „an dem Orte Eselskinnbacken schlug ich", und daß erst durch falsche Deutung derselben die Sage entstanden sei, Simson habe mit einem Eselskinnbacken gesiegt; denn die hebräische Präposition *be* kann allerdings sowohl „in, an", als „mit" bedeuten. Derselbe Gelehrte bemerkt ferner, daß nach der Sage jene Felsen, welche Kinnbacken-Höhe heißen, eben der von Simson nach dem Siege hingeworfene Eselskinnbacken selbst sind. Denn nur so läßt es sich verstehen, daß aus dem hingeworfenen Kinnbacken ein Quell hervorsprudeln kann, wie die Sage weiter berichtet. Hierzu bemerke ich, daß mir das Werfen des Kinnbackens der allerwesentlichste und ursprünglichste Zug der Sage zu sein scheint, aus welchem sich sowohl Name und Entstehung der Oertlichkeit, als auch der Sieg mit dem Kinnbacken entwickelte. Denn dieser ist doch wohl nichts Anderes als der Blitz, wie in den indogermanischen Mythen der Esels- und besonders der Pferdekopf

die Gewitterwolke, und der Zahn, namentlich des Ebers, den Blitz bedeutet (s. Schwartz, Ursprung der Mythologie). Es handelt sich also hier um einen im Blitz herabgeworfenen Donnerkeil, mit welchem der Sonnengott siegte und zugleich jene Localität bildete.

Noch zwei Bemerkungen habe ich hier zu machen. Nirgends finden wir Simson mit den Waffen, die wir sonst fast immer in den Händen des griechischen wie des orientalischen Herakles sehen, der Mörserkeule oder dem Bogen mit den Pfeilen. Diese Keule hatte das Ansehen eines Mörsers mit dem Stößer darin, oder eines Zahnes in der Höhle; im Hebräischen aber bezeichnet ein Wort den Mörser und die Zahnhöhle*). — Das Andere aber bezieht sich auf den Quell. Die Bibel erzählt, Simson, ermattet von dem mörderischen Kampfe, sinkt endlich vor Durst verschmachtend zusammen und betet zu Gott: „Du hast deinem Knechte diesen großen Sieg verliehen und nun soll ich vor Durst sterben und in die Hand der Unbeschnittenen fallen." Hierauf läßt Gott den Quell entspringen. Dies könnte eine Dichtung sein, bei der Simson unter menschlichen Verhältnissen vorgestellt wird. Dabei konnte die Erzählung von dem Brunnen der Hagar mit Ismael zum Vorbilde dienen. Vielleicht findet man aber folgende Combination nicht zu fern liegend. Der Sonnenheros bekämpft das Unheil, welches der Natur durch zu große Hitze begegnet. So ist nun der Kampf des Herakles mit dem Antäos nur die in den Wüsten Libyens localisirte Sage vom Kampf gegen die erstickende Sonnengluth, gegen den Samum, der vom Sandboden seine Kraft erhält, wie Movers geistreich gedeutet hat; derselbe Gelehrte sieht auch in dem erymanthischen Eber nur eine Variation des Antäos. In Tingis, d. i. Tanger, wurde das Grab des Antäos gezeigt, neben

*) Früher hatte ich in dem Kinnbacken den Stellvertreter der Harpe (gezahnten Sichel) sehen wollen, mit welcher Herakles die Köpfe der Hydra abschneidet, der sich auch Kronos und Perseus bedient; letzterer, indem er die Medusa enthauptet. Was mich zu der oben vorgetragenen Ansicht bestimmt, ist das gewiß bedeutsame „Werfen". Doch volle Sicherheit ist hier nicht zu erlangen. Was mag es wohl damit auf sich haben, daß der Kinnbacken ein „frischer" genannt wird?

welchem eine Quelle war. Eine ähnliche Sage unter den Hebräern konnte vielleicht nachgerade die obige rein jahvistische Gestalt annehmen. Dann würde das israelitische Volksbewußtsein lediglich den Geist und Sinn der alten Sage zurückbehalten, die heidnische Form aber gänzlich abgestreift und dafür eine jahvistische geschaffen haben. Das würde noch gar nicht Reflexion, wohl aber viel gestaltende Kraft der Volksphantasie voraussetzen. Daß aber in der hebräischen Sage jener Quell in Zusammenhang gebracht ist mit dem Kinnbacken, würden wir, mit Anschluß an unsere Auffassung des letzteren als Blitz, so verstehen, daß der Quell der mit dem Blitze aus der Wolke hervorbrechende Regen ist.

3. Simson in Gasa.

Es wird erzählt, Simson habe, um aus der philistäischen Stadt Gasa zu entkommen, nächtlich die Thore mit Pfosten und Riegeln ausgebrochen und auf den Berg vor oder gegenüber der Stadt Hebron getragen — ein unbegreiflich sinnloser Scherz, aber ganz im Charakter des übermüthig lustigen Simson. Was dieser Sage zu Grunde liegt, dürfte sich schwer mit Sicherheit ausmachen lassen. Wahrscheinlich aber ist es mir, daß wir es hier mit einem entstellten Mythos zu thun haben, der mit dem Hinabsteigen des Herakles in die Unterwelt (Welcker, griech. Götterlehre II. 776. Preller, griech. Mythol. II. 154. 167. Movers, Phönizier I. S. 442) verwandt war, und ursprünglich dahin lautete, Simson habe die Thore des wohlverriegelten (πυλάρτης) Hades ausgebrochen. Wenn in der griechischen Sage von Herakles aus dem Kampfe am Thore der Unterwelt, ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσι, ein Kampf in Pylos wurde (Welcker, das. II. 761) durch bloßes Wortspiel: so konnte eben so wohl in der hebräischen Sage aus den Thoren der Unterwelt oder des Todes (*ša'are mâweth*) das Thor derjenigen Stadt werden, die sich Gasa (genauer *ʿazzâh*) d. h. die Feste nannte. Aus welchem Grunde Simson in die Unterwelt gestiegen, war vergessen, und der Aufenthalt in Gasa ward von der Sage neu motivirt gemäß dem Charakter des weibersüchtigen Simson. Daß er mitten in der Nacht aufbricht (Kap. 16, 3) und nicht

bis des Morgens schläft, ist gewiß nicht bedeutungslos, sondern enthält die Erinnerung, daß die That in der Finsterniß, nämlich der Unterwelt, geschah. Daß aber Simson die Thore nicht bloß ausreißt, sondern auf einen Berg trägt, wird eine locale Veranlassung haben in der Form des Felsens. Höchst wahrscheinlich hat jedoch auch die Erinnerung mitgewirkt, daß der Sonnenheld etwas aus der Unterwelt heraufgebracht habe.

4. Simsons Liebschaften.

Daß Simson in so hohem Grade der Geschlechtslust ergeben ist, beruht auf der Erinnerung, daß der Sonnengott der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugung ist. So tritt auch in Lydien Herakles (Sandon) neben der Omphale als der Geburtsgöttin und in Assyrien der weibische Ninyas neben der Semiramis auf, und bei den Phönikern verfolgt Melkart die Dido-Anna.

Die Geliebte des Gottes ist die Göttin der Geburt und Liebesbegier. Sie ist ganz allgemein die empfangende, von der Sonnenwärme befruchtete und gebärende Natur; specialisirt ist sie der Mond, ferner weniger die Erde, als vielmehr das Wasser, ursprünglich wohl der Regen, dann auch Meer und Flüsse, endlich, da der Regen als Meth oder Wein angesehen wird, die von der Sonne umbuhlte Weinrebe. So stammt die Venus aus dem Meere; semitischen Göttinnen sind Fischteiche gewidmet. Die Iole, um welche Herakles wirbt, ist die Tochter des Eurytos, des Reichlich-Fließenden. Von den drei philistäischen Frauen, denen Simson nahet, wird nur von der einen, die ihm den Untergang bereitet, der Name angegeben: *Delilah*, ein Name, der jedenfalls auf Liebe deutet, nach Gesenius: infirma, desiderio confecta, also: die Schmachtende, nach Bertheau: die Zarte. Sie wohnt im Rebenthale und vertritt also wohl die Weinrebe selbst, um die der Sonnengott so eifrig zu werben scheint; ja selbst der Name Delila könnte Zweig, Rebe bedeuten. Auch Deianira ist die Tochter des Oeneus, des Weinmannes, oder nach Andern des Dionysos. Orion, der dem Sonnengotte so nahe steht, wirbt um die Tochter des Oenopion, der Weinrebe. Wenn aber Delila, was wohl möglich wäre, den Palm-

zweig bedeutet hätte, so wissen wir ja, daß die Palme der Ascherah heilig war.

Es scheint aber auch noch eine andere Combination zulässig. Delila kann auch bedeuten: die Schlaffe, Hinschwindende, als Mondgöttin. Diese ist zwar ursprünglich die keusche Jungfrau, nimmt aber in Tyrus und Assyrien zugleich den Charakter der Geburtsgöttin an, und ihr wird ebensowohl durch strenge Keuschheit und Kinderopfer, als durch Hingabe der Jungfrauschaft gedient.

Die Verschmelzung der keuschen, grausamen Göttin mit der wollüstigen spricht sich in der Semiramis so aus, daß es heißt, sie habe ihre Gatten und alle ihre vielen Geliebten getödtet. Dieser Zug könnte nun auch der Sage von Simson die Gestalt gegeben haben, nach der er durch eine Buhlerin zu Grunde geht. Doch das führt schon zum folgenden Punkte.

5. Simsons Ende.

Blicken wir zurück, so dürfen wir wohl die vorgelegte Deutung der Tödtung des Löwen, des Fuchsbrandes und der geschlechtlichen Leidenschaft Simsons für sicher halten; ungewiß müssen die Thaten mit dem Kinnbacken und den ausgerissenen Thoren genannt werden. Simsons Ende nun ist wieder völlig klar und deutet wieder auf den Sonnengott. Wenn das Haar das Symbol des Wachsthums der Natur im Sommer ist, so ist eben das Abschneiden des Haares das Schwinden der Zeugungskraft der Natur im Winter. Zugleich wird Simson geblendet, wie Orion, und dies hat nur dieselbe Bedeutung: das Aufhören der Sonnenkraft; und abermals dasselbe bedeutet das Gebundenwerden, welches sich Simson und die anderen Sonnengötter gefallen lassen müssen: die gebundene Kraft der Sonne im Winter.

Endlich aber erinnert auch Simsons Tod entschieden und klar an den phönikischen Herakles als Sonnengott, der im äußersten Westen, wo seine beiden Säulen als Ziel seiner Wanderschaft aufgestellt sind, im Winter-Solstitium stirbt. Auch Simson stirbt an den beiden Säulen, welche nun aber nicht mehr die beiden Weltsäulen sind, sondern nur in der Mitte eines

großen Festgebäudes stehen. Dem Fischgotte wurde ein Fest gefeiert: die Sonne steht im Zeichen des Wassermannes; der Sonnengott Simson stirbt*).

---

*) Ich hatte früher die Delila, d. h. also die Erschlaffte, als Personification der im Winter ermatteten, nicht mehr gebärenden Natur genommen. Dann würde sich der Name Delila mit dem der Aphrodite Morpho zusammenstellen lassen, wenn Movers mit seiner Erklärung dieses Namens (S. 586) Recht haben sollte, indem er das syrische Wort für Ermattung, Erschlaffung in ihm findet. Delila wäre also die Winter-Göttin, und könnte eine besondere Erscheinungsform der neben dem unfruchtbaren Meergotte Dagon verehrten Derketo sein (vergl. Stark, Gaza S. 285). Pausanias (III. 15, 8) berichtet, daß es in Sparta einen alten Tempel mit dem Bilde der betreffenden Aphrodite (also der Astarte, der Semiramis u. s. w.) gegeben habe. Dieser Tempel (und er allein von allen, die Pausanias kannte) hatte ein Obergebäude, in welchem das Bild der Aphrodite Morpho stand. Sie ist sitzend dargestellt, verschleiert und mit gefesselten Füßen. Daß diese Fesseln die Treue der Frauen gegen ihre Männer andeuten sollen, ist die Deutung des Pausanias, die für uns nicht maßgebend sein kann. Wir sehen in dieser Morpho nur das Bild der im Winter gebundenen, trauernden Natur. Eben so bedeutet der gebundene Enyalios ebenfalls in Sparta (das. 5) die gebundene Sonnengluth des Mars. — Diese Bedeutung der Delila als Winter steht aber mit dem oben Vorgetragenen nicht in Widerspruch. Mondgöttin, Liebesgöttin, keusche Göttin und Winter sind nur verschiedene Ansichten derselben mythologischen Gestalt, der auch der vieldeutige Name ganz angemessen ist. Stark (Gaza S. 292) hat Recht, wenn er die Feindschaft des Herakles gegen die Abkömmlinge des Poseidon, als des finstern Meeres- und (wie ich meine, nach semitischer Vorstellung) Winter-Gottes (Dagon) hervorhebt; aber Movers (S. 441) wird wohl auch Recht haben, wenn er neben der Bekämpfung der typhonischen Geschöpfe auch auf die Feindseligkeit des Melkart-Herkules gegen die böse Mondgöttin hinweist. Denn diese ist nur die weibliche Gestalt, welche zur männlichen des Moloch-Typhon-Mars gehört. Im griechischen Mythos erscheint an der Stelle der semitischen Mond-Astarte die Here, die Widersacherin des Herakles. Diese ist sowohl mit der Liebesgöttin Ascherah, als mit der Astarte vermischt. So gab es in Sparta eine Aphrodite Hera (Paus. III. 13, 6). Es wurden ihr in Sparta und nur hier, wie der semitischen Geburtsgöttin, Ziegen geopfert, und sie hieß Ziegenesserin Ἥρα αἰγοφάγος (das. 15, 7. Preller, griech. Myth. S. 111, nur meine ich, daß diese Ziegen der Here nicht dieselbe Bedeutung wie beim Zeus haben). Als Astarte aber, als böse Mondgöttin, als weiblicher Moloch-Mars zeigt sie sich, wenn sie den nemeischen Löwen, die Sonnengluth, ins Land schickt, wie sie auch sonst mit den bösen Mächten in Verkehr gesetzt ward (Preller, S. 109). Die Vorstellung, nach welcher sich die entgegen-

6. Simson, der hebräische Sonnenheros = Herakles, Melkart.

Die vorstehende Vergleichung und Deutung aller Thaten Simsons und der Weise seines Unterganges ergab ein so klares und entschiedenes Ergebniß, daß wir nicht umhin konnten die Frage: wer oder was war Simson ursprünglich? schon vorausgreifend zu beantworten. Wir fassen also jetzt nur zusammen und sagen: Simson war ursprünglich ein Sonnengott oder als dessen Vertreter ein Sonnenheros, die Sonne aufgefaßt als Repräsentant der sowohl belebenden, heilsamen, als auch versengenden, zerstörenden Wärmekraft der Natur.

Hierauf führt nun auch schließlich der Name unseres Helden. Denn Simson oder genauer *šimšôn* ist klare Ableitung von dem hebräischen Worte für Sonne*). Wie von *dâg* Fisch

---

gesetzten Naturwirkungen in derselben Gottheit zusammenfinden, die dann in modificirter Gestalt erscheint, konnte architektonisch gar nicht besser ausgedrückt werden, als so wie es in dem erwähnten Tempel der Aphrodite geschehen ist. Unten ist es ein Tempel der bewaffneten Aphrodite, oben einer der Aphrodite Morpho; so ist es ein Tempel der strengen Göttin, unten des Sommers, oben des Winters. Daß die Gottheit der Sonnengluth und des Feuers zugleich als Meergott gilt, läßt sich nicht bloß durch die gleiche Unfruchtbarkeit der Wüste, dieses Sandmeeres, und des Meeres, dieser Wasserwüste, erklären, sondern vielleicht auch durch die Meinung, die Plutarch von den Aegyptern berichtet (de Is. et Os. c. 7), daß das Meer gar kein selbstständiges Element, sondern nur eine krankhafte Aussonderung des Feuers sei. Der Morpho, dem Winter, entspricht die Here als die mit Zeus entzweite, als Wittwe (Preller, S. 108). So wird denn wohl klar sein, daß Delila die Geburtsgöttin (Ascherah) sowohl als auch die böse Mond-Göttin (Astarte) und genauer Winter-Göttin (Derketo) sein kann; und wenn in der Semiramis eine Verbindung der Ascherah und Astarte vorliegt, so in der Delila eine Verbindung der Ascherah mit der Derketo, welche nur eine Modification der Astarte ist.

*) Die Ableitung von *šaman* ist unmöglich, die von *šamam* gesucht. Wenn man übrigens, wie dies wohl bei Bertheau (das Buch der Richter S. 169) der Fall ist, nur darum die einfache Ableitung von *šemeš* nicht gelten lassen wollte, „weil die lange Erzählung von Simson durchaus keine Beziehung auf einen Namen solcher Bedeutung (nämlich „der Sonnige", der Sonnenheld) darbietet": so stellt sich für uns jetzt die Sache ganz anders; und wenn man diese uns klar gewordene Beziehung nicht erkannt hat, so spricht Bertheau

*dāg-ōn**), der Fischgott der Philister, gebildet ist, wie sehr ähnlich *nᵉḥušt-ān* der eherne Schlangengott, den erst der fromme König Chiskijahu wegschaffte, benannt ist: so auch Schimsch-on, der Sonnengott.

Kommen wir nun auch zurück auf Simsons Haar, so denkt man wohl zunächst an Apollons Locken, — nicht ganz genau, wie mir scheint. Denn Apollons Locken gehören zu seinen Pfeilen und sind, wie diese, das Bild der Strahlen. Simson aber ist nicht der leuchtende, sondern der erwärmende, erzeugende Gott. Sein Haar ist, wie das Haar und der Bart des Zeus, Kronos, Aristäos und Asklepios, Bild des Wachsthums und der üppigen Fülle. Im Winter, wenn die ganze Natur kraft- und saftlos erscheint, da hat der Gott des wachsenden, frischen Lebens sein Haar verloren. Im Frühling wächst dieses wieder, und die Natur lebt wieder auf. Von dieser ursprünglichen Anschauung sehen wir in der biblischen Sage noch einen Rest. Denn Simsons abgeschnittenes Haar wächst wieder (Kap. 16, 22) und somit auch seine Kraft.

Dieser Sonnengott galt dann ferner als die wohlthätige Macht, welche die dem Menschen und dem Leben überhaupt schädlichen Kräfte und Einflüsse vernichtet, d. h. als streitbarer Held, Heros, welcher die Erde umwandert von Osten bis zum äußersten Westen, überall kampfbereit die Erde von den typhonischen Geschöpfen, der Hydra u. s. w. befreiend, auch Schirmherr und König der Stadt, Geleiter der Auswanderer und Schützer der Colonien — kurz als Herakles.

Diese Bedeutung des Herakles-Melkart bei den Phönikern ist in Simson sehr zusammengeschrumpft. Die Hebräer sandten

---

ebenfalls die Ursache hiervon aus, indem er sagt, daß man „einen Namen dieser Art im hebräischen Alterthum zu finden überall nicht erwarte".

*) Daß Dagon wirklich Fischgestalt hatte, was Movers läugnet, geht doch wohl aus 1 Sam. 5, 4 sicher hervor (vergl. Stark, Gaza S. 249). Daß ferner der hebräische Schriftsteller nur darum *dāgōn* geschrieben habe, weil das hebräische *dāgān*, Getraide, phönikisch *dagon* gesprochen worden sei, wäre eine diplomatische Genauigkeit, wie wir sie bei ihm schwerlich voraussetzen dürfen. Auch kann ein Wort wie „Getraide", *dāgān*, wohl nicht Eigenname sein. Bildung von Eigennamen von Menschen und Orten durch die Endung *ōn* ist überaus häufig und bedarf keiner weiteren Beispiele.

eben keine Colonieen bis an den Atlas, die übernatürlichen Ungeheuer wurden zu einem natürlichen Löwen, und nur gegen die Philister schirmte Simsons Stärke. Ferner geht auch aus der obigen Vergleichung hervor, nicht nur daß, sondern auch in wie fern es richtig ist, zu sagen: Simson ist der hebräische Herkules. Nämlich der Eine wie der Andere ist der streitbare Sonnengott. Hieraus ist aber zugleich auch klar, daß wir Simson nicht weniger mit Perseus und Bellerophon, mit Indra und Siegfried zusammenstellen können, kurz mit allen mythologischen Wesen und sagenhaften Helden, welche auf Sonne, Licht und vorzüglich Wärme deuten, wie Orion, Sirius, Aristäos, Kronos. Es gibt in der Mythologie, wie in der Sprache, Synonyma, z. B. Apollo und Helios, Herakles und Perseus; ja beide letztere sind mit Apollo synonym. Wie nun ferner zwei Wörter aus verschiedenen Sprachen mit gleicher Bedeutung, dennoch fast immer nicht ganz dieselbe Vorstellung bezeichnen, sondern von einander ein wenig verschieden sind, wie Synonyma: so sind auch mythologische Wesen und Namen bei zwei Völkern, zumal bei so sehr von einander verschiedenen, wie Hebräer und Griechen, überhaupt Semiten und Indogermanen, wohl in keinem Falle vollkommen identisch, sondern gewiß immer nur synonym. So dürfen wir uns denn einerseits nicht darauf capriciren, Simson dem Herakles so ähnlich wie möglich zu machen; es ist z. B. nicht der mindeste Grund vorhanden, Simson zwölf Thaten zuzuschreiben, um so weniger als diese Zahl selbst für Herakles aus späterer Zeit stammt und einen zu engen Rahmen bildet. Andererseits aber zwingt auch nichts, in der Vergleichung Simsons bei Herkules stehen zu bleiben. — Doch nun müssen wir uns seine Geburt und die Stellung, welche ihm die biblische Erzählung anweist, näher ansehen.

7. Simsons Geburt und Nasirat.

Die Geburt ist allemal das Letzte was die Sage ihrem Helden andichtet, nachdem sie mit seinem Wesen und Leben schon fertig ist: wie der Schriftsteller die Vorrede erst nach Vollendung des Buches schreibt. Dieser Vergleich ist hier um so treffender, als die Erzählung (Richt. Kap. 13) von der Erscheinung

des Engels, welcher den lange Zeit kinderlosen Eltern Simsons die Geburt eines Gott zu weihenden Sohnes im Voraus verkündet, nicht Erzeugniß der Volksdichtung ist, sondern Product des Schriftstellers.

Man kann diese Einleitung in die Geschichte Simsons nach zwei Seiten hin vergleichen: mit der Geburt Samuels (1 Sam. 1) und dem Gesetze über das Nasirat (4 Mos. 6). Hierbei treten manche Unterschiede hervor. Auf Samuel wird von dem biblischen Erzähler das Wort Nasiräer (*nāzîr*) gar nicht angewandt. Hieraus folgt aber nicht, daß zur Zeit des Verfassers des Buches Samuel dieses Wort noch nicht üblich gewesen wäre, sondern nur daß es in der Bedeutung, welche es damals hatte, auf Samuel, wie man ihn sich dachte, nicht recht passend schien. Samuel wurde ein „Gott Geliehener" genannt. In Folge dessen lebte er in der Stiftshütte um den hohen Priester und Richter Eli; er trug ein Priestergewand und, was als vorzüglich auszeichnend hervorgehoben wird, ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt. Letzteres gilt auch von Simson. Der Ausdruck „Gott Geliehener" aber war wohl kein technisches Wort, keine feste Benennung, sondern nur eine etymologische Deutung des Namens Samuel. Das Leben in der Stiftshütte und das Priestergewand gehörte sicherlich nicht zum Nasirat, so wenig wie zur Prophetie, stimmt auch nicht zur weiteren Erzählung von Samuels Leben und ist nur spätere Dichtung.

Die Erzählung von Samuels Weihung ist durchaus einfach, sich lediglich in menschlichen Verhältnissen und Gefühlen bewegend, religiös von tiefster Innigkeit. Die wegen Kinderlosigkeit schwer betrübte, gekränkte Gattin bittet Gott um einen Sohn und gelobt, wenn er ihr einen solchen gebe, ihn Gott zu weihen für alle seine Lebenstage. Im reinen Drange echter Frömmigkeit erfüllt sie nach Gewährung ihrer Bitte ein freies Gelübde, von keinem Gesetze gedrängt. Diese Erzählung ist älter als die von Simson, der nicht in Folge eines Gelübdes, sondern eines göttlichen Befehls zum Nasir wird.

Zuerst findet sich der Ausdruck Nasir beim Propheten Amos (2, 11. 12), welcher denselben mit den Propheten zusammenstellt, aber nicht das Haar, sondern nur das Verbot des Weines er-

wähnt. Hieraus folgt aber nicht, daß zu Amos Zeiten der Nasir das Haar geschoren habe. Simsons Eltern erhalten den Befehl, ihren Sohn zu weihen; er soll ein Nasir sein von Mutterleibe an bis zu seinem Tode. Zum Verbot, das Haar zu scheeren und Wein zu trinken, tritt aber noch das der unreinen Speise hinzu: das ist das Spätere. — Am spätesten, aber auch am strengsten, am meisten entwickelt ist das niedergeschriebene Gesetz; denn zu den genannten Verboten tritt noch das der Verunreinigung an Leichen. Dagegen weiß es nichts von einem lebenslänglichen Nasir, der wie Samuel alle seine Tage im Tempel vor Gott lebt; denn nach der späteren Anschauung, welche das Gesetz vertritt, lebt nur der Priester, der Sohn Aharons, im Tempel. Dieser ist nun der eigentliche Geweihete; Wein ist ihm nicht durchaus, aber am Tage des Dienstes verboten (3. Mos. 10, 9). Unreine Speise aber brauchte das Gesetz dem Nasir nicht mehr ausdrücklich zu untersagen, da sie schon jedem Israeliten verboten ist; aber es wird dem Nasir untersagt, sich auch nur durch Berührung von Leichnamen zu verunreinigen, und wär's Vater und Mutter, Bruder oder Schwester.

So erkennen wir drei oder vier Stadien in der Entwickelung des Nasirats bei den Israeliten, dargestellt 1) durch die Stelle im Propheten Amos, 2) durch die Erzählung der Geburt Samuels, 3) durch die von der Geburt Simsons, endlich 4) durch das Gesetz. Bis zu Amos Zeiten gab es Nasire, d. h., wie sich aus ihrer Zusammenstellung mit den Propheten ergibt, Leute, welche durch einen freien Entschluß ihr Leben Gott und der Befestigung der Religion im Volke geweiht haben und sich als Symbol dessen den Genuß des Weines versagen und das Haar nicht scheeren. Viele Propheten mochten wohl im Nasirat leben, weil ihnen solche Lebensweise dem Verkehr mit Gott angemessen schien. Zur Zeit der Abfassung der Erzählung von der Geburt Samuels schien die Enthaltsamkeit des Nasir als etwas an sich Verdienstliches zu gelten, das Gott mit seiner besonderen Gnade belohne, daher man auf den Gedanken kam, daß Samuel, ein Mann, dem die Tradition außerordentliche Größe geliehen hatte, nicht erst im herangereiften Alter Nasir

geworden, sondern es schon von der Geburt an gewesen sei, obwohl ihn die Tradition nicht so benannt, sondern nur als Propheten und Richter dargestellt hatte. Das Nasirat von Geburt an sollte ihn solcher Größe würdig gemacht haben. Zur Zeit, als der Erzähler der Geburt Simsons lebte, war dieser Gedanke wohl schon so fest, daß man sich die besondere Begnadigung eines Menschen durch Gott nur mit dem Nasirat verbunden denken konnte, welches Gott als Bedingung seiner Gnade schon von Geburt an fordert. Das Nasirat, das bei Amos im Wesentlichen eine eigenthümliche Weise, für die Religion und Sittlichkeit des Volkes zu wirken, gewesen war, sank durch die angegebene Wandlung zu einer subjectiven Lebensweise herab, die, wie man meinte, Gott besonders wohlgefällig sein sollte. Dann konnte sie aber jeder nicht nur in jedem Augenblicke ergreifen, sondern konnte sie auch bloß für längere oder kürzere Zeit festhalten; und so bestimmt das Gesetz das Verhalten dessen, der das Gelübde thut, eine gewisse Zeit lang als Nasir zu leben.

Wie aber verhält sich der Urheber dieser Erzählung von der Geburt Simsons zu den darauf folgenden Volkssagen? oder was wissen diese von Simsons Nasirat? Wenig, um nicht zu sagen: gar nichts; der Widerspruch ist nicht zu verwischen, und scheint selbst vom Erzähler der Geburt bemerkt. Dieser erst hatte Simson einen Nasir genannt. Wenn schon dessen Mutter in der Schwangerschaft Enthaltsamkeit üben sollte, so verstand es sich doch wohl von selbst, daß Simson, als Nasir, auch selbst sein Leben in gleicher Enthaltsamkeit verbringen sollte. Die Sagen berichten aber das Gegentheil: das hat der Erzähler bemerkt. Da also der Vater Simsons ausdrücklich betete, der Engel, der seiner Frau erschienen war und ihr das Verhalten vorgeschrieben hatte, möchte auch ihm erscheinen und sagen, wie es mit dem Sohne gehalten werden sollte: da gab der Engel hierauf gar keine Antwort, sondern wiederholte nur die Vorschrift für die Mutter. Der Erzähler wagte also nicht, dem Simson eine Entsagung vorschreiben zu lassen, welche er in den Sagen nicht geübt hatte.

Einen Zug des Nasir hat jedoch schon die Sage gekannt: das ungeschorene Haar. Die Sage weiß ganz bestimmt, daß

Simsons Haar der Sitz seiner Kraft ist; aber sie versteht dasselbe nicht als bloßes ideales Zeichen der göttlichen Weihe, sondern als realen Quell der Kraft. Daher denn auch in der Sage Simson, nachdem er seine Haare verscherzt und dadurch seine Kraft verloren hat, dieselbe wiedergewinnt, sobald sein Haar wieder zu wachsen angefangen hat. Der Verlust des Haares ist also der Sage nicht Symbol des Abfalls von Gott, und die darauf folgende Schwäche nicht durch die Verlassenheit von Gott verursacht; sondern das Haar ist selbst die Stärke, und es scheeren heißt, diese abschneiden, wie wir schon oben gesehen haben.

Wenigstens hat es eine Zeit in Israel gegeben, wo Haar und kräftige Lebensfülle **ein** Gedanke war: das war die heidnische Zeit. Nachdem das Volk den wahren Gott kennen gelernt hatte, mußte die alte Sage umgedeutet werden. Nun galt das unverletzte Haar als Weihung seines Trägers im Dienste Jahvehs. Die Umbildung aber ist, wie gezeigt worden, nicht ganz gelungen. Daß mit dem Haar auch wieder die Kraft Simsons anwuchs, ist der stehngebliebene heidnische Zug.

8. Allgemeiner Charakter Simsons, des hebräischen Heros.

Schon aus der Bestimmtheit und Klarheit, mit der sich nach Obigem Simson als heidnisch-mythischer Heros fassen und deuten läßt, muß das Recht und die Sicherheit solcher Deutung hervorgehen. Das Recht zur mythischen Auffassung der Thaten Simsons läßt sich aber noch durch eine andere Betrachtung erweisen. Daß nämlich gerade die Erzählung von Simson durch und durch Sage ist, geht schon aus der Weise, wie Simson in Vergleich zu den anderen Richtern erscheint, klar und sicher genug hervor. Alle übrigen Richter, Barak, Gid'on, Jiphtach, kämpfen an der Spitze einer größeren oder kleineren, aber dann auserlesenen Mannschaft: Simson tritt überall nur allein auf, und allein schlägt er Hunderte und Tausende, und das obenein ohne Waffen. Haben auch die anderen Richter göttliche Erscheinungen, durch welche sie zum Wirken, zur Befreiung ihres Volkes aufgefordert werden, so wirken sie doch mit durchaus

menschlichen Kräften und Mitteln in menschlicher Weise: Simson handelt mit übernatürlicher Kraft, er ist ganz und gar ein Wunder. Trotzdem ist Simsons Auftreten nicht bloß ohne eigentlichen Erfolg, sondern, was viel bedeutungsvoller und zwar übler ist, ohne Bewußtsein eines Zweckes, ohne Plan und Gedanke. Er sucht sich Frauen und Dirnen — Simson, der Jahveh geweihete Nasir! — unter seinen und seines Volkes Feinden*); neckt diese, reizt sie, schadet ihnen, tödtet ihrer Viele; aber nirgends zeigt sich in ihm das Bewußtsein einer Aufgabe, die er zum Besten seines Vaterlandes, dessen Feinden gegenüber, zu erfüllen habe. Ihn beseelt nicht die Idee Jahvehs, ihn treibt nicht Drang nach Befreiung vom schmählichsten Joche; ihn bewegt nur Sinnenlust und launenhafter Uebermuth. Simson ist durchaus unsittlich. Er ist eben ein alter heidnischer Gott, und also unsittlich, wie alle Götzen. Denn diese sind nichts als personificirte Kräfte und Ereignisse in der Natur. Nun ist die Natur, als solche, gleichgiltig gegen das Wesen der Sittlichkeit und also zwar nicht sittlich, aber doch auch nicht unsittlich. Die mechanische Naturkraft aber als Person gedacht, in die Beziehungen des sittlichen Lebens versetzt, kann nur als absolut unsittlich erscheinen. Und so thut es auch das ganze Heidenthum, das griechische nicht ausgenommen**).

Fehlt nun Simson einerseits alles, was einen geschichtlichen Helden macht, so ist er dagegen andererseits, vom ästhetischen Standpunkte aus, eine ganz vorzügliche und in der hebräischen Literatur einzige Erscheinung. Es ist in der That bewundernswerth, mit welchem Tact, welchem sichern und feinen Schönheitsgefühl der riesenkräftige, herkulische Simson in der hebräischen Sage gehalten ist. In seiner Erscheinung ist durchaus nichts

*) Daß dies auf Jahveh's Veranlassung geschehen sei, hat der pragmatisirende Schriftsteller in die Sage hineingedichtet.

**) Man sieht aus Obigem, daß ich fern bin von dem Urtheile, welches in neuerer Zeit bei Philosophen und Philologen über die heidnischen Religionen verbreitet ist. Ich schließe mich wesentlich dem Urtheil des naiven Gemüths an, welches im Heidenthum immer Wahn und Aberglauben sah. Hieraus folgt aber nicht, daß die Heiden absolut unsittlich gewesen wären; sie haben ihre eigene Sittlichkeit in die an sich nur die Natur darstellenden Götter hineingelegt.

Ungeschlachtes, Plumpes, wovon selbst der griechische Herakles nicht frei ist. Herakles, obwohl als Gott verehrt, muß es sich gefallen lassen, wegen seiner Freßgier verspottet und verlacht zu werden; er ist eine viel benutzte, feststehende Figur in der griechischen Komik und Zielscheibe des allgemeinen Witzes. Simson ganz im Gegentheil ist selbst der Witzling und Spötter, der seinen Feinden zum Schaden noch den verlachenden Scherz fügt. Eine natürliche Heiterkeit umgibt ihn, und noch in der Todesstunde, beim selbst bereiteten Untergange, behält er seinen Humor, der hier sarkastisch wird.

Wir haben jetzt noch zwei Betrachtungen allgemeinerer Art anzustellen, welche den vorausgegangenen einzelnen erst ihre rechte Bedeutung und damit ihren festen Grund geben sollen. Zuerst nämlich haben wir zu fragen: was bedeutet die oben nachgewiesene Uebereinstimmung der hebräischen Sage mit den Sagen anderer Völker? was ist aus ihr zu schließen? und die Antwort hierauf gibt uns eben auch den Grund der Uebereinstimmung selbst an. Dann aber ist der allgemeine Boden für die Entwickelung der Sage von Simson in dem hebräischen Volksbewußtsein, der Zusammenhang der Sage mit dem Fortschritt des religiösen Lebens im Laufe der Jahrhunderte näher zu erörtern.

9. Die Verwandtschaft der verglichenen Sagen.

Wir haben in unseren obigen Vergleichungen zunächst eine Verwandtschaft Simsons mit den semitischen Sonnengöttern nachgewiesen. Da die Hebräer selbst Semiten sind und unter semitischen Völkern wohnen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Aehnlichkeit der Sage von Simson mit denen vom semitischen Sonnengotte auf ursprünglicher Identität beruht. Andererseits aber zeigt sich doch auch wieder in der hebräischen Gestaltung Eigenthümlichkeit genug, um den Gedanken einer bloßen Entlehnung von den anderen semitischen Völkern abzuweisen. Simson ist weder ganz der tyrische Melkart, noch auch der assyrische und kleinasiatische Sandon, sondern eine eigenthüm=

liche Gestaltung der auch jenen beiden zu Grunde liegenden Anschauung. Es ist auch völlig undenkbar, daß von fremden Völkern gehörte Mythen und Sagen den Stoff für die Erzählungen von einem Nationalhelden wie Simson liefern könnten. Kennten wir die semitischen Mythen und Sagen vollständiger, so würde wahrscheinlich kein Zug an Simson übrig bleiben, der nicht einer mythischen Anschauung der Semiten entspräche; aber jeder würde eigenthümlich hebräisch modificirt sein. In Ermangelung solcher Kenntniß mußten wir zur Vergleichung mit griechischen und römischen Sagen vorschreiten. Wie sind nun die hier gefundenen Aehnlichkeiten aufzufassen?

Abstract genommen sind drei Fälle als möglich annehmbar. Es kann erstlich Entlehnung stattgefunden haben, und wenn dies, so würde man wohl ohne weiteres zu der Annahme geneigt sein, daß die Griechen von den Phönikern und den semitischen Völkern Klein-Asiens entlehnt haben. Es könnte zweitens eine ursprüngliche Gleichheit gewisser mythischer Vorstellungen bei Semiten und Indogermanen obwalten, sei es in Folge ursprünglicher geschichtlicher Einheit, oder sei es, daß beide Stämme unabhängig von einander auf dieselbe Anschauung gerathen wären; und so wäre drittens beides zugleich denkbar, Entlehnung und Einheit, indem die Griechen einen aus ihrer Erinnerung verloren gegangenen Zug durch Entlehnung wieder gewonnen, oder neben einem einheimischen einen gleichbedeutenden Zug aus der Fremde entlehnt hätten. Welche von diesen Möglichkeiten Wirklichkeit ist, darf nicht auf einmal in Bezug auf Herakles überhaupt entschieden werden; sondern, selbst nachdem für diesen Heros an sich ein Ergebniß feststeht, ist für jede seiner Thaten die obige Frage neu aufzunehmen.

Was nun zuerst die ganze Gestalt des Herakles betrifft, so, glaube ich, sind wir heute schon so weit, um die Ansicht, daß die Griechen den Herakles von den Phönikern entlehnt hätten, kurzweg als Thorheit zu verwerfen. Dieser Heros zeigt so entschieden den Charakter des indogermanischen Sonnengottes und Sonnenhelden und erscheint dabei auch in so specifisch griechischer Form, daß kein Zweifel darüber obwalten kann: wir

haben in ihm die eigenthümlich griechische Ausprägung eines alten gemeinsam indogermanischen Besitzthums.

Diese Ursprünglichkeit des Herakles schließt aber nicht aus, daß die Griechen, indem sie einen semitischen Gott kennen lernten, in welchem sie ihren Herakles zu sehen meinten, Thaten dieses fremden Gottes für den eigenen Heros beanspruchten. Dies war ein durchaus natürlicher Hergang, ein ganz unmittelbarer Proceß im Bewußtsein, wie er in jedem von uns sich ereignen kann. Es erzähle uns jemand von einer Person, die wir zu kennen meinen, weil wir eine Person gleiches Namens und Standes in demselben Wohnorte kennen, so werden wir unmittelbar, was jener erzählt, dem von uns Gekannten zuschreiben. So konnten, mußten die Griechen semitische Sagen von Sonnenhelden unbewußt ihrem Herakles aneignen.

Demnach scheint es mir unzweifelhaft, daß die Griechen die Tödtung des Löwen von dem semitischen Gotte entlehnt haben. Denn einerseits ist der Löwe ein bei allen semitischen Völkern wiederkehrendes mythisches Symbol, während er andererseits in der indogermanischen Mythologie kaum irgendwo als ursprünglich vorkommen dürfte. In den Ursitzen des indogermanischen Stammes hat es schwerlich Löwen gegeben. Auch erscheint Herakles erst seit dem 7. Jahrh. mit dem Löwenfell. Seine ursprüngliche Waffe ist Pfeil und Bogen, die Waffe des Apollo.

Wir berühren hier einen charakteristischen Unterschied zwischen dem semitischen und dem indogermanischen Sonnengotte. Wenn jener einen Löwen, so tödtet dieser einen Drachen. Der Löwe ist Symbol der Sonnengluth, der Drache ist ursprünglich Symbol des Winters, des Regens, des Nebels, der sumpfigen Dünste. Der semitische Gott hat sich vorzüglich gegen den Sonnenbrand zu wenden, der indogermanische gegen Wolken. In Indien freilich kämpft Indra auch gegen den „Trockner, die Dürre“ (*χušṇa*) dies ist aber gewiß erst eine verhältnißmäßig spätere, eigenthümlich indische Entwickelung. Andererseits aber fehlt, wie sich weiter unten ergeben wird, den Semiten auch der Wolken-Drache nicht. Der angedeutete Unterschied beruht also nur

darauf, daß hier der eine, dort der andere der beiden Züge an Verbreitung und Wichtigkeit überwiegend ist; dort der eine, hier der andere Zug reicher entwickelt ist.

Hieran schließt sich ein anderer Zug, daß der semitische Sonnengott mehr die zeugende Wärme und die verbrennende Gluth darstellt, der indogermanische mehr das erhellende Licht und das Feuer, welches freilich auch, verbunden mit dem Regen, als Fruchtbarkeit schaffend gedacht wird. Und so scheinen auch die beiden Stämme überhaupt sich so zu unterscheiden, daß vergleichsweise im Semiten mehr Wärme, im Indogermanen mehr Licht ist; daher ist jener leidenschaftlicher, dieser sanguinischer. Doch dies auszuführen ist hier nicht der Ort.

Was den Fuchsbrand betrifft, so dürfte wohl auch hier eine Entlehnung vorliegen. Dieser Zug tritt meines Wissens von allen indogermanischen Völkern nur bei den Latinern etwas mehr hervor; aber auch hier eigentlich nur im Spiel, schon abgeschwächt in der Sage, kaum im Cultus; denn hier sehen wir den rothen Hund, der aber dieselbe Bedeutung hat und ebenfalls semitisch ist. Der Fuchs mag sich wiederfinden im taumessischen Fuchs (Preller, Griech. Mythol. II. 97); aber dieser gehört nach Böotien, wo überhaupt phönikischer Einfluß sichtbar ist.

Ist oben das Abenteuer mit dem Thore von Gasa richtig gedeutet, so kann das entsprechende Hinabsteigen des Herakles in die Unterwelt doch wohl schwerlich als entlehnt angesehen werden. Jene Deutung aber ist nicht sicher genug, um auf sie irgend etwas bauen zu können, eben so wie der Eselskinnbacken, der überdies von den Ebershauern schon verschieden genug ist.

11. Die Entwickelung der Mythen bei den Israeliten im Zusammenhange mit der des Monotheismus.

Es steht uns fest, daß die mythische Anschauungsweise eine bestimmte Stufe in der Entwickelung des geistigen Lebens der Völker bezeichnet. Der Inhalt, der in der Mythe angeschaut wird, ist sehr mannichfach und keineswegs an den Polytheismus gebunden. Ohne der Würde des Monotheismus zu nahe zu treten, muß man sagen, daß nicht bloß die Genesis, sondern auch der erzählende Theil der folgenden Bücher Moses, Josuas

und der Richter und Einzelnes in allen anderen Büchern des alten und des neuen Testaments mythisch ist. Die Urgeschichte in den zehn ersten Kapiteln der Genesis, erhaben über die Kosmogonieen und Theogonieen aller anderen Völker, enthält eben erhabnere Mythen.

Diese israelitischen Mythen aber, wie sie jetzt vorliegen, durchaus nach monotheistischem Principe gestaltet, sind zum größten Theile in dieser Gestalt nicht ursprünglich, sondern aus polytheistischen Mythen umgewandelt. Ein ursprüngliches, in seiner Grundlage natürlich semitisches, Heidenthum bei den Hebräern könnte durch unsere Darlegung Simsons schon für bewiesen gelten, mag aber noch durch folgende Betrachtungen gesichert werden.

A priori, d. h. durch Erwägungen allgemeiner Art mich berechtigt glaubend, rechne ich auf das Zugeständniß, daß der Begriff der Offenbarung in dem Sinne, als ob in einem bestimmten Zeitpunkte durch eine besondere göttliche Veranstaltung der Monotheismus einem ganzen Volke gelehrt und sogleich im schroffsten, vollsten, entwickeltesten Gegensatze zu allen heidnischen Vorstellungen überliefert wäre, wissenschaftlich unhaltbar ist, indem er sich weder mit der Psychologie, noch mit der Geschichte verträgt. Dies führt dann sogleich und nothwendig zu der Annahme, daß die Israeliten allmählich aus dem ihnen angeerbten semitischen Heidenthume herausgetreten und zu immer reinerem Monotheismus übergegangen sind.

Hiergegen hat man in neuester Zeit wieder einen der Menschheit primitiv angehörenden Monotheismus geltend machen wollen, aus dem die Völker durch — wie die Einen annehmen — eine „Trübung der Geister“, einen Sündenfall, oder — wie Andere gerade umgekehrt meinen — durch eine höhere Entwickelung zum Polytheismus übergegangen seien, während die Israeliten den alten, ursprünglichen Monotheismus bewahrt hätten, was ihnen von den Ersteren als Lob, von den Letzteren als Tadel angerechnet wird. In einem späteren Artikel, in welchem ich psychologisch die Entstehung des Gottesbegriffs — den ich hier, wie in meinem Aufsatze über den Prometheus (s. Anfang d. Bds.) voraussetze — darzulegen suchen werde, soll diese Annahme des

primitiven Monotheismus näher untersucht werden. Hier genüge es zu bemerken, daß sie sich historisch durchaus nicht erweisen läßt, daß sie die Geschichte von vornherein auf den Kopf stellt, und daß sie namentlich nur mit einem sehr losen, niedrigen Begriff von Monotheismus verbunden ist. Auch der semitische Stamm hat den Monotheismus nicht als ursprünglichen, angebornen Besitz, wofür ich mich einstweilen auf das berufe, was ich im ersten Bande dieser Zeitschr. S. 328 ff. „Zur Charakteristik der semitischen Völker" gesagt habe*).

Läßt sich nun historisch beim semitischen Stamme kein Monotheismus als ursprünglich nachweisen, so läßt sich vielmehr umgekehrt selbst in den monotheistischen Schriftwerken der Israeliten ein aus dem höheren Alterthume noch in dieselben hineinreichender mythischer Polytheismus nachweisen. Dieser hat nämlich, wie natürlich, der Sprache ein so entschiedenes Gepräge aufgedrückt, daß er noch in mannichfachen Anschauungen und Redewendungen der Propheten und heiligen Dichter wieder zu erkennen ist.

---

*) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie von Liebner u. s. w. V. S. 669 ff. hat Diestel in einem längeren Aufsatze: „Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten", sich ebenfalls gegen die Annahme eines ursprünglichen Monotheismus ausgesprochen, weil sie des historischen Beweises entbehrt. Er hat manchen Punkt treffend hervorgehoben, namentlich den Mangel einer strengen Auffassung des Monotheismus (S. 684). Wenn er aber meint, daß ich in dem oben genannten Aufsatze S. 330 den von Renan gebrauchten Ausdruck Instinct zu stark rüge, weil darunter nur eine individuelle Disposition des religiösen Geistes verstanden sein solle, nicht ein Moment halb animalischen Naturlebens, so muß ich bemerken, daß ich kaum wüßte, wie Instinct anders gefaßt werden könnte denn als „halb animalisches Moment"; denn auch die Vernunft, als Instinct genommen, ist eben damit zum Moment halb animalischen Naturlebens herabgesetzt; und wenn Diestel hier mit Instinct eine „Disposition des Geistes" meint, so wüßte ich auch in solchen Dispositionen kaum mehr als Momente halb animalischen Naturlebens zu sehen. Ich kann auch solche „Dispositionen des religiösen Geistes", die ihrem besonderen Inhalte des Glaubens nach von vorn herein bestimmt wären, nicht zugestehen. Eine Disposition zur Vernünftigkeit überhaupt, zur Religiosität überhaupt, liegt wohl in dem menschlichen Geiste, aber nicht eine so dem Gegenstande nach individuell bestimmte, daß in ihr ein so entschieden begrenzter Inhalt wie der Monotheismus a priori gelegen sein könnte.

Ich will hier vom Buche Hiob ausgehen. Wann dieses wundervolle Gedicht verfaßt ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. Heute wird es Niemanden geben, der es vor Salomo setzen zu dürfen meinte; und Schlottmanns Ansicht, nach der es zu Ende der salomonischen Zeit oder unter Salomos Nachfolger entstanden wäre, dürfte nur wenige Anhänger zählen. In diesem Gedichte aber finden sich viele Personificationen, die zwar meist auf einer lebendigen poetischen Anschauung beruhen, reine Dichtersprache sind, die aber oft auch entschieden mythische Personen verrathen. Obwohl nämlich unzweifelhaft der Verf. Monotheist, Jahvist war, so steht ihm doch in seiner Welt-Anschauung das Heidenthum noch sehr nahe. Dies zeigt sich gerade da, wo er die Allmacht Jahvehs schildern will; denn hier verfällt er zuweilen in Ausdrücke, welche die Kraft Indras und Zeus' oder Apollons darzustellen scheinen. So z. B. 26, 11—13: „die Pfeiler des Himmels wanken, entsetzen sich vor seinem Dräuen. Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer, durch seine Einsicht zerschmettert er *Rāhab*. Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter, es durchbohrt seine Hand den flüchtigen Drachen". Will man diese Worte im Sinne des Dichters auffassen, so meine ich, müsse man sehr zart unterscheiden. Unser Dichter scheint mir in der Mitte zu stehen zwischen dem rein heidnischen Standpunkte eines vedischen Sängers und dem prophetischen, und allerdings dem letzteren näher als dem ersteren; aber doch so, daß der Mythos für ihn halb noch als solcher gilt und nicht als bloß dichterisches Bild. Ich muß dies noch weiter ausführen.

Die Ansicht Ewalds, daß Rahab ursprünglich Name Aegyptens gewesen und dann mythologische Benennung eines Seeungeheuers geworden sei, stellt die Sache auf den Kopf und braucht nicht widerlegt zu werden, zumal dies auch schon geschehen ist (von J. Olshausen in Hirzel's Hiob S. 60. Anm.). Rahab, etymologisch: der Tobende, Trotzige, ist ursprünglich Beiname und Bezeichnung des Gewitter-Drachen. Im Gewitter glaubte man Jahveh kämpfend gegen ein des Himmels Licht und die Sonne zu verschlingen drohendes Ungeheuer. Diesen bekannten Indra-Mythos würde ich schon bloß auf obige Verse gestützt

dem semitischen Stamme zusprechen und also als einen den Semiten mit den Indogermanen gemeinsamen, uralten Zug mythischer Natur-Anschauung ansehen, auch wenn wir nicht so glücklich wären, wie wir es doch durch Tuchs und Osianders Forschungen sind, denselben Mythos bei den Arabern und Edomiten wiederzufinden, bei denen eine göttliche Gestalt *Quzah*, ein Wolken-Gott, Pfeile von seinem Bogen schießt. Hier ist zugleich klar, daß der Bogen der Regenbogen, der Pfeil der Blitz ist (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. 1849. III. S. 200 f.). Zu der Annahme, daß das Gewitter-Ungethüm an den Himmel gefesselt sei, sehe ich keine Veranlassung. Dagegen glaube ich aus Jes. 27, 1 entnehmen zu dürfen, daß man sich den semitischen Gewitter-Drachen (hebr. *liwyātān*, *nāχāš*, sanskr. *Vr̥tra*, *Ahi*) in dreifacher Gestalt dachte: zusammengerollt (*ʿaqallātōn*) d. i. die Wolke; fliehend (*bārīaχ*) d. i. der Blitz, oder der Drache als vor dem Blitze fliehend; endlich als *tannīn* (sich dehnend, gestreckt) d. i. als herabströmender Regen. Mit dem Herabströmen des Regens wird eben das himmlische Meer zum irdischen, und der Tannin wurde vom Himmel ins Meer versetzt. Als Meer-Schlange heißt er Rahab, der Tobende.

Hiervon wußte Jesajah nichts mehr, und kein Prophet und kein Psalm versteht diese mythische Anschauung noch; jene Namen mythischer Wesen waren ihnen unvermerkt zu Namen feindlicher Völker, zunächst wohl zu Bezeichnungen berühmter großer Thiere in den Ländern jener Völker geworden. So bedeutet Rahab Psalm 87, 4 unstreitig Aegypten; und Ez. 29, 3 und 32, 2 zeigen klar den angegebenen Uebergang, indem Pharao, d. i. Aegypten, an letzterer Stelle mit dem Tannin, d. h. dem Krokodil verglichen, an ersterer geradezu als solches angeredet wird. Der Tannin, Rahab, das himmlische Ungeheuer, wurde also zunächst zum Meer-Ungethüm überhaupt, dann speciell zum Krokodil, endlich Aegypten. Ebenso heißt es Ps. 68, 31: „schilt das Thier des Schilfes", d. h. das Krokodil, d. h. Aegypten.

Mit diesem Herabziehen mythischer Wesen in die irdische Welt steht aber überhaupt die Umgestaltung mythischer Handlungen am Himmel in irdische Geschichte im Zusammenhange; und es fehlt nicht an Stellen, in denen noch das Schwanken

zwischen mythischer und sagenhaft-geschichtlicher Bedeutung oder das Versinken jener in diese sichtbar wird. So heißt es Ps. 89, 10. 11: „Du beherrschest des Meeres Stolz (Erhebung); wenn es seine Wogen erhebt, besänftigst du sie. Du trittst nieder wie einen Erschlagenen Rahab, mit dem Arm deiner Macht zerstreuest du deine Feinde. Dein ist der Himmel, dein auch die Erde" u. s. w. Hier steht dem Rahab im vorangehenden Gliede *ge'ût* Erhebung, Stolz, Trotz, parallel, im folgenden Gliede aber „deine Feinde". Die Gesammtanschauung ist auf die Natur gerichtet: aus ihr heraus gab sich die altheidnische Vorstellung Rahab; diese aber hatte schon geschichtliche Bedeutung gewonnen und erzeugt so im folgenden Gliede geschichtliche Beziehung.

Dies tritt aber noch schöner und in einer Weise, die uns die Entstehung der Sagen-Geschichte gewissermaßen offen legt, in folgenden Stellen hervor: Ps. 74, 12 ff. „Aber Gott mein König — von Urbeginn wirkt er Rettung im Lande. Du spaltest mit deiner Macht das Meer, zerschmetterst die Köpfe der Drachen (Tannin) über dem Wasser. Du zerschlägst die Köpfe des Ungeheuers (Liwyatan), gibst es zum Fraße den Wüstenthieren. Du spaltest (d. h. lässest hervorströmen) Quell und Bach, du trocknest mächtige Ströme. Dir der Tag, dir auch die Nacht, du hast eingesetzt Licht und Sonne. Du stellst alle Grenzen der Erde; Sommer und Winter — du bildest sie." Wir haben hier wieder Naturschilderung, und zwar in mythischer Anschauungsweise. Gott spaltet die Wolke mit dem Blitze und eben damit tödtet er den oberen Drachen über dem Wasser. So strömen aus den Wolken-Felsen die Regen-Bäche. Aus dieser mythischen That, die sich ewig wiederholt in jedem Gewitter, war aber zunächst eine einmalige That in der Urzeit (miqqedem) geworden und war dann weiter zur Spaltung des Meeres beim Auszuge aus Aegypten umgewandelt. Diese glaubt der Sänger zu schildern, der wahrscheinlich jene sechs Verse aus einem alten Gedicht entlehnt hat. Er besingt also den Durchzug Israels durch das Meer und die Wüste mit Worten, welche den semitischen Gewitter-Mythus schildern sollten, und so sehen wir eben, wie dieser in jenen überging. Was diesem Wandel von Seiten

der Sprache förderlich entgegenkam, ist der Umstand, daß in den angeführten Versen das Verbum eben so wohl im Präteritum als im Präsens gedacht werden kann; also „du spaltest" und auch „du spaltetest" u. s. w. und daß qedem sowohl die Vergangenheit, das Alterthum, als auch die Urzeit der Schöpfung bedeutet.

Ganz eben so erging es dem Propheten (Jes. 59, 9. 10): „Auf, auf, zeuch Stärke an, Arm Jahvehs, auf, wie in den Tagen des Anfangs (qedem), der Geschlechter der Urzeit (*ʿōlāmīm*): Bist du es nicht, der Rahab fällt (oder fällte), der Tannin durchbohrt (erlegte)? Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser des großen Abgrundes, der die Tiefen des Meeres zum Wege machte, daß durchzögen die Erlösten?" Auch hier ist klar, wie das Bewußtsein des Propheten unvermerkt aus der Mythe in die Sage oder, wenn man will, Geschichte übergegangen ist.

Aus diesen Stellen geht also dies hervor, daß die Umgestaltung der Sage zur Geschichte schon so fest in den Geistern haftete, daß, wenn sie mit Naturschilderungen begannen und dabei nach den stereotypen Ausdrücken mit ursprünglich mythischer Bedeutung griffen, sie unwillkürlich in die geschichtliche Anschauung gezogen wurden. Dies ist bei dem Dichter Hiobs noch nicht der Fall; er bleibt innerhalb der mythischen Naturbetrachtung. Und so lebendig sind diese mythischen Bilder noch in ihm, daß sie wohl noch etwas mehr für ihn waren als bloße Sache der gestaltenden Phantasie. Die Pfeiler des Himmels sind bei ihm nicht die Berge als solche, sind nicht bloß Poesie, sondern enthalten noch ein volltönendes Echo der die Himmel tragenden Säulen des Herkules (*baʿal kūn*, vergl. Movers I. 292). Die Sterne und Sternbilder sind für ihn noch wirklich lebende Wesen. Rahab kann bei ihm nicht Aegypten bedeuten, sondern ist wirklich noch die Meerschlange. Auch in anderen Stellen der Propheten und Psalmen schreitet Jahveh über das Wolken-Wasser, und dieses wird Hab. 3, 15 (in welchem Kapitel überhaupt viel mythologische Anklänge sind) geradezu Meer (*yām*) genannt; aber nur der Dichter Hiobs kann noch von „den Höhen des Meeres", welche mythologisch die Wolken sind,

reden; schon Amos, einer der ersten Propheten, (4, 13) setzt dafür die Höhen der Erde. Jes. 14, 14 werden freilich auch „die Burgen der Wolken" genannt, entschieden ein myth'scher Ausdruck; aber der Prophet scheint sich dort absichtlich in die heidnischen Vorstellungen versetzt zu haben; denn er läßt den Heiden sprechen. Amos (5, 8) nennt die Sternbilder: den Orio. und die Pleiaden; aber er weiß nur kurzweg, daß Jahveh sie „gemacht" hat; der Dichter Hiobs (38, 31) spricht von ihren Banden. Aus der Rede, die er Jahveh in den Mund legt, möchte man schließen, daß er die mythischen Thaten als Thaten bei der Schöpfung ansah. So nimmt er eben, wie wir schon bemerkten, die mittlere Stellung ein zwischen dem reinen Mythus als solchem und dessen Uebergang in die sagenhafte Geschichte. Er richtet seinen Blick überhaupt nicht auf Geschichte und auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte; in seinem Sinne steht Gott nur als weiser Schöpfer und Erhalter der Natur, und innerhalb dieser Natur liegt auch der Mensch, d. h. der Einzelne, den Gott eben so geschaffen hat, und dessen Geschick er in Weisheit und Güte bestimmt. Hiobs Dichter hat nicht den weltumfassenden Blick des Propheten.

Steht er also dem Heidenthum mit seiner Mythologie noch näher als die Propheten, hat sein Geist noch nicht die Weite und Größe des prophetischen Geistes, so kann er doch immerhin noch ihr Zeitgenosse sein, der nur in einem abgeschlossenen Kreise lebte, so zu sagen einseitige Bildung hatte. Es hat aber auch seine ganze Redeweise einen sinnlicheren, materialistischeren Charakter, wie sich in auffallender und anziehender Weise aus der Vergleichung gewisser Ausdrücke und gewisser Stellen ergibt, die denselben Gedanken ausdrücken. Der Orion ist im Hiob wirklich noch der gefesselte Riese (*Kesīl* der Starke, nicht der Thor); Jesajah (13, 10) aber bildet von demselben Worte den Plural, die *kesīlīm*, die hell glänzenden Sterne. Nun hat das Wort aufgehört ein Nomen proprium zu sein, was es im Hiob noch ist, gerade wie hier Tannin ein Eigenname ist, der später ganz allgemein ein großes Seethier (z. B. in der oben S. 159 angeführten Psalm-Stelle 74, 12) bedeutet und also den Plural zuläßt. Ferner vergleiche man Jes. 19, 13. 14: „Bethört sind

die Fürsten *Sōzan*'s, es täuschen sich die Fürsten *Nōf*'s, und irre führen Aegypten die Häupter seiner Stämme. Jahveh geußt in ihre Brust einen Geist der Verkehrtheit, daß sie Aegypten irre führen in all seinem Thun, wie umherirrt ein Trunkener in seinem Gespei". Dagegen Hiob 12, 24: „(Gott) nimmt weg das Herz der Häupter des Volkes und führt sie irre in wegloser Oede; sie tappen im Dunkeln ohne Licht und er läßt sie irren wie Trunkene". Hier steht nicht wie bei Jesajah das abstracte Geist (*rū'χ*), Verkehrtheit, sondern das concrete Herz (*lēb*), und auch das Irre-Gehen wird sinnlicher vorgeführt*).

Indem wir so bei den Hebräern, und überhaupt bei den Semiten, den Gewitter-Mythos in ähnlicher Gestalt wie bei den Indogermanen derartig kennen gelernt haben, daß er ihre Naturanschauung und Sprache in unvertilgbarer Weise durchdrang: so hat hiermit nicht bloß die Berechtigung, die Erzählung von Simson als Mythos aufzufassen, mächtigen Zuwachs gewonnen, sondern wir dürfen jetzt wohl auch mythologische Combinationen und Deutungen wagen, die im Einzelnen wenig Sicherheit haben und bloß als Vermuthungen gelten können, deren allgemeiner mythischer Charakter aber fast gewiß wird. So kann uns die Bibel zu einer reichen Quelle für die Kenntniß der semitischen Mythologie werden. Indem ich die vielen Anklänge in den heiligen Schriften an die semitische Mythologie, welche Movers zum Theil zur Gewißheit gebracht hat, nur überhaupt in Erinnerung bringe, will ich hier einige Erzählungen hervorheben, die mit dem oben schon besprochenen Gewitter-Mythos im Zusammenhang zu stehen scheinen.

Ich habe schon einmal in dieser Zeitschrift (S. 28 dieses

*) Aus Obigem folgt, daß ich geneigt wäre, den Dichter Hiobs in frühe Zeit zu setzen; ich finde aber gar keine Veranlassung, ihn älter als Amos sein zu lassen; ja er könnte noch in die Zeiten des Jesajah hinein gelebt haben. — Ich muß noch bemerken, daß Schlottmann (das Buch Hiob verdeutscht und erläutert) ähnliche Vorstellungen wie die eben von mir vorgetragenen ausgesprochen hat (S. 69—105, namentlich 101 ff.), nur unter völlig verschiedenen principiellen Voraussetzungen. Zu den Stellen aus Hiob, welche er S. 109 mit entsprechenden Stellen aus Amos zusammenstellt, füge man noch: Amos 5, 8 und 9, 6 „dem Wasser des (Wolken-) Meeres rufen"; Hiob 38, 34 „zur Wolke die Stimme erheben".

Bandes) darauf hingewiesen, daß mit dem Leben Moses Mythen von einem Sonnengotte verknüpft sind, und zwar sind sie alle derartig, daß sie weit verbreiteten indogermanischen Mythen vom Sonnengotte oder einem Sonnen-Heros entsprechen. Gleich nach der Geburt wird Moses in einer Kiste auf das Wasser gesetzt: gleiches Schicksal haben fast sämmtliche Sonnenhelden; so z. B. Perseus, und Helden der germanischen Sage. Wie Moses einen brennenden Busch sieht, der nicht verbrennt, so stand der Hain der Feronia (s. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 30) in Flammen, ohne zu verbrennen; daß der Stab, womit Moses seine Wunder thut, der Pramantha ist, habe ich schon (S. 28) hervorgehoben; wie er, schlägt Dionysos Quellen von Wein und Wasser aus den Felsen (Preller, 1, 438. Kuhn S. 24. 243). Wenn Moses (2 Mos. 15, 25) ein Holz in bitteres Wasser wirft und dadurch versüßt, so wird das kaum etwas Anderes sein als die Quirlung des Amrita, Soma, Nektar, des göttlichen Meth. Moses tödtet keinen Drachen, aber einen Aegypter und flieht dann, wie alle Sonnengötter (oben S. 135), und wie Apollo, Herakles, Siegfried wird er auch dienstbar. So wird denn auch wohl das Meer, über das Moses seine Hand mit dem Stabe ausstreckt, das er spaltet, so daß die Wasser zu beiden Seiten wie Mauern stehen, und das er durchzieht, ursprünglich das Wolkenmeer gewesen sein (s. oben S. 159 f.), und ich wäre wahrlich wenig geneigt, die irdische Stelle und die Bedingungen aufzusuchen, wo und unter welchen jener Durchzug stattgefunden haben könnte. Einen ganz ähnlichen Zug bietet die deutsche Sage (Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 251). Die Wolke als Meer, Fels und Mauer ist eine häufig wiederkehrende mythische Anschauungsweise. Moses speist die Israeliten mit Wachteln. Durch eine Wachtel erweckt Jolaos den gestorbenen Melkart vom Tode. Die Wachtel scheint aber auch zu Apollon und Diana in enger Beziehung gestanden zu haben; denn ὀρτυγία ist ein alter Name von Delos, der apollinischen Insel; auch die Amme jenes Götterpaares heißt so und die Diana selbst. Moses läßt mit dem Thau das wie Honig süße Manna regnen, was wieder an den Nektar und Göttermeth erinnert.

So sehen wir fast sämmtliche Thaten Moses entsprechend denen der Sonnengötter. Wir haben hier nicht bloß ähnliche mythische Züge, sondern diese gehören hier wie dort in einen und denselben Kreis.

Wie die Bücher Moses so zeigt auch das Buch der Richter altes Gut aus heidnischer Zeit, und zwar in Aehnlichkeit mit indogermanischen Mythen. So ist Schamgar (Richt. 3, 31), der sechshundert Philister mit einem Rinderstachel schlägt, nur eine andere Gestalt des Simson. Sein Name aber weist auf den Sonnengott; denn er bedeutet, wie mir scheint: der in der Höhe Kreisende. Daß Baraq Blitz bedeutet, wird man schon beachten dürfen, wenn auch Barcas ein karthagischer Name ist. Neben Baraq steht die Debora, die Biene. Wenn aber der Regen und Thau für Honig gilt, so ist auch die Biene die Regenwolke. Es tritt in diesem Zusammenhange noch ein dritter Name auf, Jael (*Yā;ēl*), die Bergziege, die ebenfalls Symbol der Wolke ist. Die Melissai (Bienen) und die Ziege Amalthea vertreten auch bei den Griechen einander. Endlich die Weise wie Sisra fällt, durch Hammer und Nagel, erinnert an den Blitzgott. — Die Weise wie David den Goliath erlegt, erinnert an Thors Kampf mit Hrungnir, dem er seinen Hammer in die Stirn warf.

Der Kern dieser mannichfachen Uebereinstimmungen dürfte in der That auf eine ursprüngliche Identität der mythischen Anschauung der erst später von einander getrennten Semiten und Indogermanen zurückzuführen sein. Das Feuer und, an dasselbe sich schließend, die Sonne, und dann weiter das Gewitter mochten wohl bei beiden Stämmen, noch als sie gemeinsam lebten, zur Bildung derselben Mythen geführt haben. Erst die Trennung der beiden Stämme bewirkte auch eine verschiedene Entwickelung dieses gemeinsamen Keimes, die aber in manchen Punkten übereinstimmend erfolgte, wie ganz natürlich war.

11. Analogie mit dem alt-heidnischen Elemente im Volksbewußtsein der neueren Zeit.

Geht nun aus vorstehender geschichtlicher Untersuchung hervor, daß die ältesten Hebräer Heiden waren, und daß heidnisch-

mythologische Elemente selbst noch in unserer Bibel vorliegen, so wollen wir uns zunächst, um uns die Thatsache in ihrer Erscheinung klarer zu machen, an das ganz analoge Verhältniß unserer Gegenwart zum alten deutschen Heidenthum erinnern.

Die Deutschen hatten ursprünglich ihre Götter, ihren Cultus, ihre Mythen und Sagen, kurz ihren heidnischen Glauben. Seit länger als einem Jahrtausend aber sind sämmtliche deutsche Stämme Christen. Dennoch lebt heute noch Heidnisches unter ihnen aller Orten und in den mannichfaltigsten Formen; ja es ist so sehr mit Christlichem verschmolzen, daß es vielleicht kaum vertilgbar ist. Wir heben hier nur Weniges hervor. Die altdeutschen Götter leben noch in den Namen der Wochentage, und selbst der Mittwoch ist noch dem Wuotan oder Wodan oder Gudan geweiht, nicht bloß in England (Wednesday), sondern auch in Westphalen, wo man ihn Godenstag nennt. Man gründete Kirchen und Klöster an Orten, welche heidnische Heiligthümer waren; man legte die christlichen Feste auf heidnische Feiertage, und so hat sich selbst der heidnische Name Ostern für das höchste christliche Fest erhalten. Am meisten ist Heidnisches bewahrt in den Volkssagen der Gebirge und des Plattlandes, in Volkssitten, Gebräuchen, Spielen, Aberglauben, was alles man in neuester Zeit in besonderen Büchern und in Zeitschriften gesammelt hat. Namentlich sind Kuhns Sammlungen in Norddeutschland und in Westfalen von wissenschaftlichem Werthe. Freilich sind die Götter zu Teufeln und Unholden, die Göttinnen zu Nachtfrauen und Hexen geworden. — Aber auch die geistliche Sage, die christliche Legende, ist oft ganz und gar heidnisch: es sind Thaten und Begegnisse der Götter und Heroen, welche den Heiligen und dem Christ selbst zugeschrieben werden, wie z. B. die Tödtung des Drachen, von der alle indogermanischen Völker erzählen, dem heiligen Georg; das Amt des Gottes Thor, des Verfolgers und Bändigers der Riesen, wird bei den christlichen Norwegern vom heiligen Olaf versehen. Christus und St. Peter wandern in menschlicher Gestalt unerkannt umher, Tugenden zu belohnen, Laster zu bestrafen, wie vorher die heidnischen Götter thaten. Auf Maria besonders wurde eine Menge lieblicher und anmuthiger Züge gehäuft, die

im Heidenthum Freyja, Holda, Bertha bezeichneten. Eine große Zahl von Blumen, Kräutern und Insecten, deren ältere Namen auf Freyja und Venus gehen, werden nach Maria benannt, z. B. Frauenhaar, Mariengras, capillus Veneris; und die schneesendende Holda wird zur Maria: notre dame aux neiges, Maria ad nives. Kurz „bald erscheinen christlicher Stoff in heidnischer Form, bald in christlicher Form heidnischer Stoff verkleidet", wie Jacob Grimm sagt, in dessen deutscher Mythologie der Leser Ausführliches findet über diese Mischung altheidnischer und christlicher Vorstellungen und Ansichten im Geiste „des einfachen, der Mythe bedürftigen Volkes".

Nicht anders als bei den Deutschen kann es bei den Hebräern gewesen sein. Wir wissen, daß nicht weniger als die Zeit von Moses bis Esra, also ein Jahrtausend der mannichfaltigsten Kämpfe, der Anstrengung größter intellectueller und sittlicher Kräfte nöthig war, um den Glauben an den einigen Gott zu entwickeln und zum gemeinen und dauernden Volkseigenthum zu machen, der Idee Jahvehs alle Kreise des Bewußtseins anzueignen.

Will man aber den Unterschied hervorheben, daß dem Deutschen der Monotheismus von außen her gebracht ward, während er unter den Israeliten entstand, so mußte wohl dieser Umstand für die Aufbewahrung des Heidnischen bei den letzteren noch günstiger gewesen sein. Während dort das ausgebildete Christenthum mit vollem Bewußtsein dem Heidenthum entgegentrat, entwickelte sich hier der Monotheismus allmählich nach allen seinen nothwendigen Folgen, sich allmählich über sich selbst bewußt werdend, wie über den Gegensatz, in dem er zu allen Seiten des heidnischen Glaubens, Cultus und Lebens stand. Die Deutschen wußten, daß ihre Vorfahren Heiden waren; sie strebten danach, mit der heidnischen Vergangenheit möglichst vollständig zu brechen; und dennoch behielten sie, bewußt und unbewußt, so viel Heidnisches, daß die Blüthe des altdeutschen Volksgesanges, die Nibelungen, sich um die uralte Mythe bewegt. Im Bewußtsein der Israeliten blieb der Gegensatz zwischen der heidnischen und der neuen Zeit gar nicht fest, eben weil der Uebergang allmählich vollzogen ward. Nur vereinzelt zeigt sich

eine Erinnerung an das alte Heidenthum, welches in die Urzeit zurückversetzt ward. Soweit das Volk seine Geschichte zurückzuführen wußte, also bis auf den vermeintlichen Ahnherrn Abraham, setzte man auch den Glauben an Jahveh zurück, ja noch weiter, bis auf Adam. Der einzig wahre Gott Jahveh galt bald als der ursprünglich allein Angebetete, von dem die Menschheit abfiel, indem sie ihm mit Bewußtheit trotzte. Nur Abraham gab sich ihm hin, und darum erwählte sich Jahveh dessen Nachkommen zu seinem Volke. Und so dachte sich der Israelit den Glauben an Jahveh als uranfänglichen, unveräußerlichen Besitz seines Volkes, der nur vorübergehend geschwächt, nie wirklich verloren war. Auch den anderen Völkern konnte das Bewußtsein von Jahveh nie fehlen; denn sie beteten falsche, nichtige Götter an, aus Thorheit und Bosheit; und der Israelit setzte voraus, daß auch die anderen Völker wissen müßten, was er weiß. Wenn nun schon der Christ des Mittelalters, obwohl er wußte, daß seine Ahnen Heiden waren, diese dennoch oft wie Christen auftreten ließ, weil er das Heidenthum nicht mehr kannte und sich die Vergangenheit aus seiner Gegenwart vorstellen mußte: um wie viel mehr konnte sich der monotheistische Israelit seine Vergangenheit, in der er kein Heidenthum anerkannte, im jahvistischen Lichte vergegenwärtigen. Unbewußt gestaltete sich ihm seine ganze Geschichte um. Die heidnischen Mythen, an denen doch etwas sein mußte, weil man sie sonst nicht erzählen könnte, wurden umgestaltet zu irdischen Begebenheiten, mit geschichtlichen Thatsachen innigst verschmolzen; was die heidnischen Götter gethan haben sollten, wurde Jahveh selbst oder einem seiner menschlichen Diener zugeschrieben. Die altsemitischen Götter des Hebräers, wenn er sie nicht gänzlich vergessen hatte, wurden zu Menschen der Urzeit, gewaltigen Helden, Patriarchen. Ich kann mich auf Ewald und Bunsen dafür berufen, daß alle biblischen Namen vor Abraham keine geschichtliche Bedeutung haben, und kann mich auf Movers berufen dafür, daß Abraham nur der alte Stammgott der Semiten, El, der eben zugleich ihr erster König oder ihr Ahnherr, und daß Israel, Abrahams Enkel, der semitische Herakles Palaimon war. Der Israelit wußte nicht mehr, wie er zu der Zeit gelebt, ge-

dacht hatte, als er noch Heide war; und er übergoß seine ganze Vergangenheit mit dem Lichte, welches ihm jetzt leuchtete, aber erst spät aufgegangen war. Unbewußt verfälschte er seine Geschichte, weil es ihm eben gar nicht um Geschichte zu thun war: alles Heidnische erhielt jahvistischen Sinn, die heidnische Form jahvistische Bedeutung, der heidnische Stoff jahvistische Form. Nur unter dieser Bedingung war dem israelitischen Volksgeiste seine Vergangenheit verständlich.

Und wenn dann Priester und Propheten kamen, die Volkssage aufzuzeichnen, so mochten sie gewiß nur vollenden, was das Volk schon begonnen hatte. Auch sie waren ja keine Historiker, Geschichtsforscher; statt in die Vergangenheit hinabzusteigen, hoben sie die Vergangenheit an das Licht der Gegenwart. Consequenter werden sie gewesen sein, als das Volk, und schöpferischer; denn sie schrieben schon mit einem Bewußtsein, welches den Widerspruch merkt und auszugleichen sucht; sie schrieben sogar in bestimmter Tendenz. Das Heidnische, das sie nicht mehr verstanden, schien ihnen das Unmögliche; sie fanden überall mindestens jahvistische Motive.

So, meinen wir, sei auch die biblische Erzählung von Simson eine altheidnische Sage, vom israelitischen Volke zuerst, und dann vom Schriftsteller mit jahvistischer Färbung umgebildet. Wir haben oben versucht an Beispielen die Weise dieser Umbildung zu verfolgen und die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der alten Sage wiederzuerkennen.

12. Allgemeine psychologische Betrachtung.

Versuchen wir jetzt, uns die psychologischen Verhältnisse und Prozesse vorzuführen, auf denen die oben thatsächlich dargelegte Bewahrung und Umgestaltung des Heidnischen innerhalb des Monotheismus beruht.

Es kommt hier darauf an, sich wenigstens in den weitesten Umrissen klar zu machen, wie neu erstandene Ideen, zumal religiöse und sittliche, sich gegen die älteren Vorstellungen verhalten. Hiervon nämlich wird sich dann leicht die Anwendung machen lassen auf den besonderen Fall, der uns hier vorliegt, auf das Verhältniß der monotheistischen, jahvistischen Ideen zu

den älteren heidnischen Vorstellungen unter den Israeliten. Die Sage von Simson wird uns dann nur ein besonderes Beispiel für dieses Verhältniß liefern.

Es herrscht unter den Vorstellungen und Gedanken eines Volkes sowohl, wie des Einzelnen eine gewisse Harmonie, ein Zusammenpassen oder Zusammenstimmen, das an sich nicht logischer, sondern psychologischer Natur ist, nicht auf dem Gesetze des Widerspruchs beruht, sondern von dem dieses Gesetz nur eine strengste Consequenz ist, während es selbst viel weiter, zarter ist, mit der Weite freilich auch die zwingende Macht verliert. Die logischen Gesetze haben eine doppelte Begründung: eine metaphysische nach der objectiven Seite hin, und eine psychologische nach der subjectiven Seite, d. h. das logische Gesetz muß beachtet werden, weil bei dessen Verletzung sowohl einerseits das metaphysische Verhältniß, unter dem das wahre Sein zu denken ist, gestört wird, als auch andererseits an die psychologische Function des Bewußtseins eine unlösbare Aufgabe gestellt wird. Der logische Irrthum oder der Verstoß gegen das logische Gesetz ist natürlich, in so weit er thatsächlich vorkommt, auch psychologisch möglich. Eine logisch ungehörige Association zweier Vorstellungen z. B. im Bewußtsein ist möglich — aber eben nur dadurch, daß derjenige dritte Factor, welcher logisch den Fehler bedingt, nicht im Bewußtsein ist; wäre er jedoch im Bewußtsein, so würde er jene Association unfehlbar verhindert haben. Das logisch Falsche ist also das Undenkbare. Daß $7 + 4 = 12$ ist, kann kein Mensch denken. Man kann sich allerdings so verrechnen, indem man sich eben die Zahlenreihe nicht vollständig vergegenwärtigt; dann kann sich eine solche Association der Vorstellungen, ein solcher Reihen-Ablauf bilden. Sobald jedoch die Zahlenreihe vollständig gedacht wird, tritt zwischen $7 + 4$ und 12 eine Hemmung ein, welche ihre Association im Sinne der Gleichsetzung bei aller Anstrengung nicht zulassen würde. Der logische Unterschied zwischen „richtig" und „falsch" erscheint psychologisch als der zwischen „vollkommen" und „unvollkommen". Daß also der Mensch, auch ohne Logik zu verstehen, richtig denken und richtiges und falsches Denken unterscheiden kann, beruht darauf, daß es psychologisch unmöglich ist,

Falsches zu denken, sobald alle Momente einer Sache klar im Bewußtsein sind. Diese Unmöglichkeit zwingt den Menschen zunächst nur dazu, von der falschen Combination abzulassen; dies ist aber der erste Anlaß die richtige zu suchen. Wo es sich nun aber um Fälle handelt, in denen gar keine Reflexion stattfindet, keine Freiheit des Suchens herrscht, da wird einfach nur diejenige Combination sich bilden, die psychologisch allein möglich ist, und diese muß, sobald die nothwendigen Factoren sämmtlich klar bewußt sind, auch die allein richtige, d. h. mit der Gesammtanschauung harmonirende sein.

Bei dieser Harmonie innerhalb der Vorstellungen der Volks- oder Einzel-Individuen läuft es allerdings schließlich darauf hinaus, daß der logische Widerspruch vermieden wird; und könnte man alle Fäden oder vermittelnden Glieder genau verfolgen, so würde sich überall jenes Zusammenstimmen hierauf zurückführen lassen. Wo wir aber solche Fäden des Zusammenhangs höchstens fühlen, da ist es irgend etwas Charakteristisches, was den Vorstellungs-Kreisen gemeinsam ist, irgend eine gemeinsame Prägung.

Hiernach müßten wir in jedem Volksgeiste ein in sich zusammenhängendes, nirgends sich widersprechendes System von Vorstellungen zu erkennen haben. Dies wird sich wohl auch thatsächlich insofern bestätigen, als ein gewisser nationaler Typus überall vorhanden sein wird. Es können aber Widersprüche im nationalen Leben vorkommen; denn wenn sie nur nicht im Bewußtsein zusammenstoßen, so wirken die widersprechenden Vorstellungen nicht mit dieser ihrer Kraft des Widerspruchs. Unbewußt trägt gewiß auch jeder Einzelne viele und die härtesten Widersprüche in sich; aber diese existiren eben nicht durch eigene objective Kraft der Vorstellungen, sondern nur durch eine Beurtheilung, welche die betreffenden Vorstellungen erst als solche setzt, welche sich widersprechen. Die Widersprüche verbergen sich zum Theil sehr tief und treten nur durch methodisches Suchen ans Licht. Wo sich aber neue Ideen, auf allen Straßen gepredigt, den alten entgegenstellen: da steht eben der Widerspruch im Sonnenlicht. Was wird geschehen?

Ein Kampf wird entstehen, ohne Zweifel; ob gerade einer mit sinnlichen Waffen? Wenn er auch unvermeidlich sein sollte, wenn er auch oft Veranlassung zur Bethätigung hoher, edelster

Tugend gegeben hat: für die eigentliche Sache, den wahren Sieg, den Sieg der Wahrheit, war er doch durchaus gleichgültig; und die höchste Errungenschaft dieses sinnlichen Sieges war meist nur die Einsicht in seine Nichtigkeit.

Der Kampf im Innern des Bewußtseins, wo Reihen und gegliederte Massen von Begriffen anderen Reihen und Massen von Begriffen gegenüber stehen: der bildet den Inhalt der Geschichte der Menschheit — ein Seelenkampf.

Der Geist herrscht und formt; die Materie wird beherrscht und geformt: dieses Verhältniß zeigt sich innerhalb des Bewußtseins abermals. So viel im Bewußtsein dem sinnlichen Eindrucke zu verdanken ist, gilt für Stoff, der durch geistige Thätigkeit zu formen ist. Zum Behufe dieser Formung bildet der Geist, theils durch den Stoff selbst getrieben, theils aus eigenem Wesen heraus Vorstellungen, Begriffe, Formen, d. h. Auffassungsweisen, und Ideen, nämlich die allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe, die metaphysischen Kategorieen, die sittlichen Ideen. Nach den sittlichen Ideen bilden sich Grundsätze des Handelns, Urtheile über die Handlungen Anderer, selbst Gottes, in so weit man seine Handlungen zu erkennen glaubt; umgekehrt spricht man Gott Handlungen zu oder ab in Gemäßheit des sittlichen Maßstabes, den man anlegen zu müssen meint, und des Gottesbegriffes. Nach den allgemeinen Classen-Begriffen gliedert sich die Anschauung von der Welt der Dinge, und nach gewissen ästhetisch-sittlichen Ideen werden sie einer Werthschätzung unterworfen, wie sie nach metaphysischen Rücksichten in ein causales Verhältniß versetzt werden. Die religiösen Vorstellungen endlich bilden Unterlage und Spitze aller dieser naiven Constructionen und Beurtheilungen der Welt.

Der Kampf zeigt sich demnach in doppelter Gestalt. Theils verlangt ein bestimmter Kreis von Stoffen, weil neue Beziehungen und Verhältnisse in ihm hervorgetreten sind, von einer anderen Form beherrscht zu werden; theils strebt eine neue Form die alte zu verdrängen und den von letzterer gestalteten Stoff nach ihren neuen Gesetzen umzugestalten. Das soll ein Beispiel klar machen. Die Idee Gott bildet die Spitze an der Pyramide der Vorstellungen; sie hat die höchste, weiteste Herrschaft — leider darum auch oft die schwächste — und gestaltet also

alle Kreise des Bewußtseins nach dem in ihr liegenden Inhalte. Es ändere sich nun der Inhalt eines dieser Kreise, etwa der Vorstellungen in Bezug auf das Verhalten zum Nebenmenschen, auf die Causalität in der Natur: so kann er es nicht mehr dulden, sich von der alten Idee Gott beherrschen, formen zu lassen; denn er steht jetzt in Widerspruch zu ihr. Er schafft sich eine neue herrschende Form, die seinem neuen Inhalte anpaßt, weil sie ihm selbst entsprießt — es entsteht eine neue Auffassung Gottes, eine neue Gottesidee. Die alte Gottesidee wird aber noch von allen übrigen Kreisen des Bewußtseins getragen; so hat die neue Idee nun erst noch alle diese anderen Kreise sich zu unterwerfen, die Form, in welche sie von der alten gebracht waren, aufzulösen und ihnen dafür die ihr selbst angemessene einzubilden. Das kann, das muß ein langer Kampf werden, der viel Arbeit erfordert. Mancher Inhalt soll gänzlich vertilgt werden, aller aber wenigstens umgeformt. Durch lange Gewohnheit jedoch ist die Verbindung vieler Vorstellungen gar fest geworden; sie müssen getrennt werden: der neue Gott verlangt es; aber erst allmählich gelingt es. Tausend verbotene Verbindungen verstecken sich; sie bestehen fort, in Widerspruch gegen die neue Ordnung, bequemen sich ihr auch wohl halb an, um Anstoß zu meiden.

So unvollständig auch der hier berührte Punkt im Vorstehenden erörtert ist, so wird dennoch, hoffe ich, das Gesagte unserm gegenwärtigen Zwecke genügen. Was noch an Anschaulichkeit und Klarheit fehlt, mag eben durch die Anwendung des allgemein Bemerkten auf unseren besondern Fall hinzugefügt werden.

Es bestanden, wie schon bemerkt, sehr lange Zeit monotheistische und heidnische Vorstellungen im Volksbewußtsein der Israeliten neben einander, jene als die jüngeren, diese als die älteren, aber so, daß die ersteren dennoch die beherrschenden waren, sich immer mehr verstärkten, aufklärten und immer mehr in den hellsten Vordergrund des Bewußtseins traten, während die letzteren an Umfang und Helligkeit immer mehr verloren. Hiermit verlor aber das Volk das richtige Bewußtsein von seiner heidnischen Vergangenheit, das Verständniß seiner alten Zustände und Erfahrungen. Denn wirklichen historischen

Sinn, der sich und seine Gegenwart in bewußtem Gegensatze zur Vergangenheit auffaßt, und den Geist und das Wesen vergangener Zeiten objectiv zu erkennen strebt: diesen Sinn hat kein Volk als solches. Das Volksbewußtsein ist nur wirksame Gegenwart und versteht nichts von Geschichte. Ist also in ihm ein gründlicher, über viele wesentliche Vorstellungskreise sich erstreckender Umschwung vorgekommen, so versteht es seine eigene Vergangenheit nicht mehr, so weit sie jenseits dieses Umschwungs liegt. Indessen werden doch die alten Wörter, Reden, Sagen überliefert, und in ihnen wird über alte Begebenheiten und Verhältnisse, alte Vorstellungen und alten Glauben berichtet. Aber die Sagen, die auf verschwundene und vergessene Verhältnisse deuten, sind unverständlich; die Namen und Reden vergessener Götter, Dinge und Vorstellungen sind hohl; auf jene Sagen und Götter gegründete typisch gewordene Bilder und Ausdrucksweisen, die auch immer noch im Munde leben, sind sinnlos geworden: und das Volk denkt allerdings immer, „ein Begriff muß bei dem Worte sein". Was ihm also nicht verständlich ist, das macht es sich verständlich; es bildet es so lange um, bis es dasselbe versteht. So werden Wörter und Namen umgebildet; wie das fremde écureuil, wobei das deutsche Volk sich nichts denken konnte, zu Eichhorn und Eichkatze geworden ist, Sinfluth (d. h. große Fluth) zu Sündfluth; so ist z. B. durch den christlichen Slaven der heidnische Gott Svantevit zu Sanct Vitus und so den Parisern der Mons Martis zum Montmartre geworden. Oder was von Personen oder als Personen vorgestellten Wesen berichtet wurde, die man nicht mehr kennt, das wird nun von neu kennen gelernten Personen erzählt. Daß er als Langbart in Bergschlummer versunken sei, wurde in Deutschland vom Gotte Wuotan gesagt, den man nicht mehr kannte; dem vergessenen Subjecte mußte ein neues untergeschoben werden: die Sage ward auf die Heldenkönige Karl und Friedrich übertragen. Ebenso erhielt der ursprünglich ohne bestimmte Zeit und ohne bestimmten Ort erzählte Mythos, der dem Nibelungengedicht zu Grunde liegt, eine geographisch bekannte Oertlichkeit, und seine Helden erhalten Namen von historischen Königen.

Aehnlich verfährt jedes Volk mit Nothwendigkeit; denn die Sagen, die es erzählt, sollen *seine* Sagen sein, *sein* Leben,

seine Gegenwart widerspiegeln; thun sie es nicht mehr, weil sein Leben ein anderes geworden, so werden sie nach diesem umgebildet. Selbst das zukünftige Jenseits ist in der Volksanschauung nur ein goldiges Diesseits; wie könnte ihr die Vergangenheit etwas Anderes sein als die Gegenwart?

Eben weil diese Umbildungen und Uebertragungen nothwendig sind, geschehen sie auch unbewußt, absichtslos. Der Volksgeist macht sie nicht; sie sind ein Ereigniß in ihm, das sich von selbst macht. Es sind dem Volke in der Sage Subjecte und Prädicate, Laute und Bedeutungen gegeben. Wenn nun der Strom der Zeit Subjecte und Bedeutungen mit sich fortwälzt in das Meer der Vergessenheit, so müssen nach dem psychologischen Gesetz die haltlos schwebenden Prädicate und Laute an irgend welche andere Subjecte und Bedeutungen anschießen, von denen sie getragen werden können. Das geschieht, ohne daß es gewollt, ohne daß es gemerkt wird.

Die Wörter, Namen, Redensarten, deren sich ein Volk bedient, hat es in dem Augenblicke der Anwendung zu appercipiren. Dies gilt vom Hörenden, wie vom Sprechenden. Die Apperceptionen aber sind abhängig von den früher gebildeten Associationen der Vorstellungen. Hörte nun der Deutsche Sinfluth, oder trat dies ihm überlieferte Wort im Laufe der Rede ins Bewußtsein des Sprechenden: so fand zwar der zweite Theil des Wortes, Fluth, schnell die Vorstellung, mit der es associirt war, und welche durch dasselbe ins Bewußtsein gehoben, reproducirt ward; der erste Theil aber, Sin, stand in keiner Association und erweckte keine Vorstellung. Durch materiale Lautverwandtschaft aber und theilweise Identität ist Sin mit Sünde associirt, und letztere Vorstellung war zugleich mit dem ganzen Worte Sinfluth associirt; so ward sie denn auch von zwei Seiten her kräftig gehoben, viel kräftiger und schneller als Sin selbst. Dieses ward schließlich nur durch die traditionelle Verbindung mit Fluth gehoben und nur als Laut; daher ward es, im Steigen begriffen, überholt von Sünde, welches theils erst von ihm, theils aber auch von Fluth, also mit doppelter Kraft gehoben ward; und so sprach und dachte man Sünd, statt gedankenlos zu sagen Sin, als reiner Erfolg eines einfachen psychologischen

Processes. Eben so in allen ähnlichen Fällen. Bei den Osseten wandelt sich unbewußt der dies Martis, Tuesday, in den Georgstag; der Freitag, dies Veneris, in den Marientag. — Die Götter bilden bei vielen Völkern einen geschlossenen Kreis von zwölf Unsterblichen; der dreizehnte einer Gesellschaft war ihnen ein Sterblicher, der sterben muß: so fürchten die Christen noch heute, daß von dreizehn Einer sterben müsse, beziehen es aber auf die Gesellschaft von dreizehn, welche Jesus mit den zwölf Aposteln bildete. — Weit verbreitet unter deutschen Völkern war die Sage von einem Bogenschützen, der dem eigenen Söhnlein einen Apfel vom Haupte schießt, und der dem fragenden Despoten, auf dessen Geheiß er geschossen hat, die Antwort gibt, die beiden anderen Pfeile seien ihm zugedacht gewesen, wenn der erste das Kind getroffen hätte. Wie hieß der Schütz? wie hieß der Despot? wo und wie war die Veranlassung? Das war vergessen; nur noch dunkel klang die Sage vom Schusse. Als sich aber die Schweiz erhob, ein Schützenvolk, das soeben ein Despotenjoch abgeschüttelt hatte, da erhielt alles in der Sage wieder bestimmten Namen, Ort, Zeit, Veranlassung. Wie der in der Luft fliegende Stein zur Erde fällt nach dem Gesetze der Attraction: so fiel die alte Sage in die Befreiungszeit.

Wie es uns zuweilen ergeht, daß wir etwas vergessen, aber doch einen kleinen Theil davon im Gedächtniß behalten haben, z. B. von einem Namen einen Laut — „wie hieß er doch? es kommt ein i drin vor", so sagen wir dann —: so geht es auch den Völkern. Man vergaß die Venus und Holda; aber man behielt, daß es ein göttliches Weib sei. Für den mittelalterlichen Christen war aber göttliche Frau und Maria nur eine Vorstellung; daher trat unbemerkt der Name Maria an die Stelle der heidnischen Göttinnen in den vielen Benennungen und Sagen, die sich an Maria knüpfen. Von Mars erinnerte man sich noch, daß er ein kriegerischer Held sei; der Dienstag, der diesem Helden geweiht war, konnte also nur ein Georgstag sein.

Eben so erging es dem monotheistisch gewordenen Israeliten. Die heidnische Kosmogonie, die heidnische Vorstellung von der Wirksamkeit der Götter in den Natur-Ereignissen widersprachen der neuen Vorstellung von dem einen allmächtigen Gott,

vor dem die Natur nichts ist. Wenn nun aber auch schon längst der Gedanke feststeht, daß dieser Gott allein die Welt geschaffen habe, so sind doch noch so viele in festgewordenen Ausdrücken der Sprache aufbewahrte Vorstellungen, die unvermerkt Züge der alten Vorstellungsweise neben der neuen aus der Vergangenheit und dem Untergange gerettet haben. Sie bleiben, so lange nicht die Aufmerksamkeit auf den Widerspruch gerichtet wird, in welchem diese einzelnen Wörter zur neuen Gesammtanschauung stehen. Sobald man die Wolken nicht mehr als Meer ansieht, wie einst geschah, begreift man auch nicht, was „die Anhöhen des Meeres" bedeuten könnten; dieser Ausdruck findet kein geeignetes Apperceptions-Organ mehr, weil „Meer" nicht länger mit der Anschauung der Wolken associirt ist. Es wird also überhaupt nur durch die überlieferte Verbindung mit „Anhöhen" gehoben. Diese aber sind äußerst fest mit Erde und mit der Anschauung der Gebirge associirt, und so verdrängte diese Association beim Propheten Amos (oben S. 161) die ältere, es ersetzte die lebendige die abgestorbene. — Wenden wir uns nun schließlich zu Simson zurück.

13. Geschichte des Mythos vom Sonnengotte.

Wir übersehen nun das ganze Schicksal des altsemitischen Sonnen- oder Wärmegottes in dem israelitischen Volksbewußtsein.

Irre ich mich? — ich bilde mir ein, das Wörtchen, die Partikel zu kennen, mit welcher sich der größte Umschwung aussprach, den die Entwickelung des menschlichen Geistes erfuhr, ja mit welcher der Geist entstand; das ist die Partikel „wie" in dem Verse (Psalm 19, 6): „Und er — die Sonne ist in den alten Sprachen männlich; von ihr, oder von ihm also ist hier die Rede — „Und er, wie ein Bräutigam, steigt auf vom Brautbett, freut sich, wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen" — wie! Die Natur erscheint uns wie Mensch, wie Geist, ist es aber nicht: hiermit ist der Geist geboren, ist die Poesie erzeugt. Solches „Wie" kennen nicht bloß die Veden nicht, sondern auch die Griechen nicht. Das soll nicht heißen, die Griechen hätten keine Poesie, sondern nur, daß ihrer Poesie ein entschiedener Mangel inwohnt, der mit dem tiefsten Grunde ihres heidnischen

National-Geistes zusammenhängt. Helios, der auf feurigen Rossen die Himmelsbahn durchfährt, ist nicht Poesie, sondern wird es erst dann, wenn wir stillschweigend das Wie des Psalmisten hinzufügen. Wem Helios ein bewußtes Wesen ist, der ist kindlich, wenn nicht kindisch; der Psalmist ist poetisch.

Als nun in Israel solche Psalmen sich immer mehr verbreiteten, als man in Jahveh den erkannte, der die Sonne und die Sterne und Regenwolken heraufführt, auch das Haus baut und die Stadt hütet: da ward jener Sonnengott und Herakles vergessen, d. h. nur seine Gottheit wurde vergessen. Seine Thaten wurden erzählt; die Thaten erfordern einen Helden. Und so ward aus dem Gotte, der neben Jahveh nicht mehr dauern konnte, ein Mensch, der mit Jahvehs Kraft Uebermenschliches vollbrachte, übrigens aber unter Menschen und innerhalb menschlicher Beziehungen lebte, ganz als Mensch wirkte, selbst der übermenschlichen Kraft sich nur unter menschlicher Bedingung erfreute, unter der des Nasirats.

Es wurden Thaten erzählt von Jemandem, der langes Haar trug. Wer aber trug langes Haar, wenn nicht der Gott geweihete Nasir? Es wurden Thaten erzählt, die Niemand vollbringt, er sei denn vorzugsweise von Jahveh mit Kraft gestärkt; und so bevorzugen wird er nur den ihm geweiheten Nasir. Folglich mußte Simson, als er nicht mehr Gott war, Nasir sein. Dennoch war er ausgezeichnet vor anderen Nasirn; er war es von Mutterleibe an, wie Samuel, dem das Nasirat die Prophetie verlieh, während Andere es erst spät und gelegentlich annahmen. Der eigentlich mythische Charakter, der Hinweis auf Naturreligion ging den Erzählungen über Simson ganz verloren. Was ihm auch begegnet, alles hat den bloß menschlichen Zug.

Von demselben vergessenen Gotte war auch in dunkler Erinnerung geblieben, daß er Melkart, d. h. König, Schützer der Stadt war. Der nun Mensch gewordene Simson konnte solch ein Schützer nur in menschlichem Sinne gewesen sein, wenn auch in ausgezeichneter Weise. Nun erinnerte sich Israel aus der ersten Hälfte seines politischen Daseins keines so gefährlichen, so schwer zu bekämpfenden und in der späteren Schwäche

wiederum keines so gehässigen Feindes als der Philister: gegen sie muß Simson gekämpft haben. Von keinem Feinde hatte Israel so hartes Joch, so herben Schimpf ertragen, als von den Philistern: Simson mußte es ihnen aber vergolten haben; er mußte sie nicht nur besiegt, sondern sie dabei zugleich seine größte körperliche und geistige Ueberlegenheit haben fühlen lassen; der Jahveh geweihete Nasir spottet der Philister. Also endlich war Simson ein Richter, Schofet; denn zur Zeit der Richter hatten die Kämpfe mit den Philistern begonnen, und nach Eli und Samuel, Saul, David, oder auch nur neben ihnen konnte Simson nicht gelebt haben. — Das waren nicht die Ueberlegungen, sondern die unbewußten Triebkräfte, welche im israelitischen Volksgeiste die Sage von Simson gestalteten.

Wie alle Züge des Sonnenhelden, so hat sich besonders sein Ende sehr charakteristisch umgestaltet, wie die Vergleichung mit den entsprechenden polytheistischen Sagen zeigt. Orion wird von dem Vater seiner Geliebten geblendet, wie Simson; aber an Helios Strahl entzündet Orion das Licht seiner Augen wieder, während Simson blind bleibt und nur um Rache für eines seiner beiden Augen fleht. Sein abgeschnittenes Haar wächst zwar wieder und damit seine Kraft: auf den Winter folgt ein neuer Frühling; aber vergebens, Simson stirbt dennoch — er stirbt wie Herakles; aber kein Iolaos erweckt ihn zum neuen Leben, Athene und Apollo geleiten ihn nicht zum Olymp, Zeus und Here führen ihm nicht die Hebe, den personificirten Genuß einer ewigen Jugend, entgegen. Simson stirbt und bleibt todt; er stirbt und reißt seine eigenen Säulen, die Säulen, auf die er die Welt gegründet, mit ein, um sich unter ihnen zu begraben. Der Heidengott ist todt und zieht seine Welt mit sich in sein Nichts; seine Kämpfe waren ein Schattenspiel. Jahveh lebt, er hat in seiner Weisheit die Säulen der Welt gesetzt (Jer. 10, 12), er gibt Regen- und Erntezeit (das. 5, 24), Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (1. Mos. 8, 22); er lebt, der Herr der Welt, der König der Erde, und sein Heros ist Israel.

H. Steinthal, Dr.

Das Theatralische in Art und Kunst der Franzosen.

(Fortsetzung aus dem ersten Bande d. Z.)

III. Die französische Kunst vor Poussin.

Wir haben unlängst in diesen Blättern einige Erscheinungen aus dem öffentlichen Leben der französischen Nation skizzirt, die den Stempel unserer Ueberschrift zu tragen schienen, sodann versucht, in einem kurzen historischen Ueberblick die Ursachen des Bemerkten aufzufinden. Wir glaubten als solche den ausländischen, nämlich italischen Einfluß, das Hofleben und Maitressenthum, endlich die Centralisation ansprechen zu dürfen. Derselben Reihe von Ursachen werden wir in mancherlei Abwechslung und Versetzung wieder begegnen, wenn wir diesmal, unserm Versprechen gemäß, das „Theatralische der Franzosen" auf dem Felde der bildenden Künste, insbesondere der Malerei, in Betracht ziehen.

Es scheint dienlich zu sein, von dem historischen Moment ab, wo unter König Franz I. die italische Kunst ihren ersten großen Einzug in Frankreich hält, zuerst noch einen Blick rückwärts auf die vorangehenden Epochen zu werfen, ob vielleicht in den mancherlei Resten, die uns — nach mittelalterlicher Weise meist unbenannt und unendlich mehr Gesammtcharakter als Individualität tragend — in Sculpturen und Glasgemälden, in Miniaturen, wie in spärlich erhaltenen größeren Bildern entgegentreten, sich bereits der Keim jener späteren, nicht eben erfreulichen Blüthe nachweisen lasse. Wir bekennen, daß wir, so weit der Kreis unserer eigenen Anschauungen reicht, nichts der Art, aber auch bei französischen und deutschen Kunstforschern und Berichterstattern, soviel uns deren zugänglich geworden, nur vereinzelte und unsichere Andeutungen gefunden haben, die sich noch mehr verflüchtigen, wenn wir uns (und unsere Leser) erinnern, daß das „Theatralische" in unserem Sinne keineswegs mit dem Affectirten, Preciös-Zierlichen, wohl gar Koketten im Ganzen

identisch, sondern gleichsam nur eine specielle Nuance desselben ist. Jene überschlanken, blumenhaft gebogenen Heiligengestalten der späteren Gothik (wir führen als bekanntestes Beispiel oder vielmehr Analogon die Apostel des Kölner Domes an), auf die uns ein kunst- und scharfsinniger Freund, W. Lübke, bei Gelegenheit unserer früheren Betrachtung hinwies, sind allerdings häufig nicht ohne das etwas allzu deutliche Bestreben, zu gefallen. Aber dies Bestreben hat noch etwas Kindliches, seiner Mittel Ungewisses, etwa (nur vorgerückter) wie die ältere griechische Kunst Leben und Ausdruck durch ein stereotypes Lächeln selbst der Sterbenden (Aegineten) hervorzubringen versuchte. Vergegenwärtigen wir uns des Vergleichs halber, welche Art von Darstellungen dem damaligen Mittelalter die Stelle des modernen Drama's vertrat. Es waren geistliche „Mysterien": Geistliche ihre Autoren und Regisseurs; Geistliche sicher wenigstens zum Theil die Darsteller. Sündenfall und Erlösung waren die Lieblingsgegenstände; der Heiland ward gegeißelt und gekreuzigt, oder Gott Vater und der Fürst der Finsterniß, Erzengel und Erzväter, die sieben christlichen Cardinaltugenden und die sieben Todsünden alternirten, prächtig gekleidet und geschmückt, in langen und erbaulichen theologischen Disputationen, die nur zuweilen von den Pritschenschlägen und derben Späßen der „Diablerie" erfrischend unterbrochen wurden. Ob ein Ensemble dieser Art wohl den Eindruck des Theatralischen im modernen Sinne hervorzubringen vermochte? Sicher so wenig, als es heute noch sein verspäteter Nach- und Abglanz, das Tyroler- und Ober-Ammergauer Passionsspiel, die spanische Processionsmaskerade selbst auf die moderne Empfindung vermögen, — gesetzt auch, daß damals irgend ein besonders hübscher junger Klosterbruder im Tugend- oder Magdalenengewande mehr als billig zu gefallen bestrebt gewesen wäre. Und wenn Kugler mit dem geistreichen Gedanken Recht hat, daß ein anderes Abbild jener frommen Dramen in den figurenreichen, fachweise neben einander geordneten Darstellungen unserer mittelalterlichen Holzschnitzaltäre erhalten sei, so zeigt sich uns, das eben Gesagte bestätigend, auch hier wohl neben maßvoll statuarischer Würde nicht selten eine lebhafte Bewegung, ein energischer, ja übertrie-

bener Ausdruck, — sei es des Schmerzes in den Frommen, sei es der Wuth und Schadenfreude in den Schergen und Pharisäern — wie er sehr wohl an den Glauben und guten Willen gottseliger Darsteller, mit ihrer Mimik ein christlich Werk zu thun, erinnern könnte; dagegen erinnern wir uns nicht des kleinsten Beispiels von dem, was an den Heiligen und Engeln der späteren Rococo-Capellen und Epitaphien so frivol und unangenehm sich aufdrängt.

Selbst da werden wir (um auf unser specielles Thema, die französische Kunst insbesondere, zurückzukommen) das Theatralische in ihr noch schwerlich zu suchen haben, wo sie in den Miniaturen des Jean Fouquet (Hofmalers Ludwigs XI.), in den vereinzelten Werken des Nicolas Pion und Anderer von flandrischem Vorbild, von einem dem Brüderpaar van Eyck, dem Rogier und Memling verwandten Geiste beherrscht wird. Ja sogar transalpinischer Einfluß, von Waagen schon vor Franz I. in den Arbeiten des Godfroy (1519), ja selbst in denen des eben genannten Fouquet nachgewiesen, scheint jenes bedenkliche Element noch nicht mit sich zu führen. Sehr natürlich. Die welsche Kunst konnte nicht mittheilen, was sie (wie wir im Folgenden zu zeigen haben werden) zur Zeit selber nicht hatte.

Noch in ihrer höchsten Blüthe — wir sagten es schon — wie die strahlende Fee eines Märchens war diese italische Meisterschaft, von König Franz gerufen, an die Wiege der jungen französischen Kunst getreten, und hätte sie, sollte man meinen, für immer zum höchsten und edelsten Streben und Ziele weihen müssen. Aber es war ein Unstern in der Constellation, oder irgend eine böse „Fanfreluche“*) hatte sich neidisch und feindselig zur Seite gestellt. Vor allem vielleicht war die Kleine zu jung, das hohe Vorbild zu würdigen; noch geraume Zeit hin genügt ihr die alte flandrische Amme. Und als sie endlich erwachsen, als sie mit Nicolas Poussin den Wanderstab ergreift, um die Herrscherin in ihrem eigenen Reich, in der ewigen Roma aufzusuchen, — da ist mit dieser ein unheilvoller Wechsel vor-

*) Name einer bösen Fee in den Contes der Gräfin d'Aulnoy, eigentlich = Flitterstaat.

gegangen; ihren sinkenden Reiz beginnt der Schminktopf zu unterstützen, und die junge Schülerin athmet schon mit den Anfangsgründen die gefährlichen Künste der Koketterie ein.

Es lohnt der Mühe, einen Augenblick bei diesem Wechsel, einem der denkwürdigsten in der Geschichte der Malerei, zu verweilen, wenn wir auch an dieser Stelle nur andeutungsweise seine Ursachen und Folgen zu skizziren vermögen.

Zur höchsten Schönheit hatte Raphael, zur höchsten Macht und Energie Michelangelo nach einer Reihe glänzender Vorgänger die Kunst geführt; nun aber ward unter ihren zahlreichen Schülern und Nachahmern Keiner gefunden, der nach ihnen Größeres, oder auch nur Neues zu schaffen vermochte. Und doch war ein mächtiger Bedarf gerade dieses Neuen vorhanden. Die bisherige große Pflegerin der Kunst, die katholische Kirche, noch vor Kurzem in ungestörter Bequemlichkeit des Herrschens, mit dem wiederbelebten Heidenthum behaglich sich einrichtend und es gewähren lassend, ihre Andachtsstätten als templa, ihre Heiligen als „Divos“ sogar inschriftlich bezeichnend, war durch die beginnende Geisterschlacht der Reformation unsanft aufgerüttelt worden, und ihr Triumphwagen hatte sich, wenn wir ein kühnes Bild dem größten katholischen Dichter entlehnen dürfen*), in das gewaltige Thier mit den sieben streitbaren Häuptern verwandelt. Der rostige Bannstrahl, das weltliche Schwert sammt Fackelbrand reichten nicht aus: mit geistigen Waffen mußten die andringenden Geister bekämpft, mit geistigen Kräften der erschütterte Sitz der alten Geisterbeherrscherin gestützt werden. Wie hätte nicht auch die Kunst zu solchem Dienst berufen werden sollen! — aber gerade diese bedurfte vor allem anderer Rüstung, als der antiken, mit der sie sich bisher so leuchtend und wohlgefällig geschmückt hatte. Und unmöglich war's von vornherein, etwa die fromme und doch so machtvolle Einfalt der Giotto, Duccio, Taddeo Gaddi, die kindliche Süßigkeit der Fra Angelico und Filippo Lippi, oder auch nur den ehrbaren Ernst Meister Pietro Perugino's wieder zu gewinnen.

Da erschloß sich in der frischen Ursprünglichkeit eines Künst-

*) Dante im 32. Gesange des „Fegefeuers“.

lers, der Rom niemals betreten, in ein paar kleinen Städten Ober-Italiens seine wundersamen Werke, gekannt von Wenigen, und wie es heißt, in hartem Kampfe um das Nothwendige des Lebens geschaffen hatte — erschloß sich in Antonio Allegri, genannt Correggio, ein Quell neuer Anschauungen, veränderter Gefühls- und Darstellungsweisen, der auf den Durst der verwaisten, schmachtenden Kunst geradehin berauschend wirken mußte. Es war, als hätte der Venusberg der deutschen Sagen sich klingend und funkelnd aufgethan, und kein „getreuer Eckart" war da, vor seinen Zaubern zu warnen. Diese sorglose Freudigkeit, diese lächelnde Wonne des Daseins, die Menschen wie Engel und die höchsten Gestalten des Himmels in Einen Reigen der Lust fortzureißen scheint — war sie antik? Und diese schwärmende Gluth der Verehrung, diese über sich geworfene, gleichsam bis zum Schwindel gesteigerte Ekstase der Andacht — war sie christlich? Nicht das Eine, will uns bedünken, noch das Andere. Es war — und das ist vielleicht das ganze Geheimniß des ungeheuren Erfolges, der noch immer seine Wogen fortwälzt, es war moderne Kunst, die Kunst des modernen Katholicismus. Mit richtigem Instinct, wenn auch historisch ungenau, hat man die entsprechende Weise kirchlicher Architektur als den „Jesuitenstyl" bezeichnet.

Im Vollbesitz einer künstlerischen Erbschaft von Jahrhunderten, eines mächtigen Capitals von Technik und ausführender Kraft werfen sich die Carracci und ihre Nachfolger, die Guido Reni, Dominichino, Guercino, weiterhin die Pietro von Cortona und tutti quanti auf den neuentdeckten Schacht des großen Modenesen. Der unerreichbaren Höhe Sanzio's und Buonarotti's gegenüber von Hause aus auf ein gewisses täuschendes Sichselbstüberbieten angewiesen (wie es namentlich auch schon den größeren Werken Giulio Romano's den Stempel des Epigonenthums aufdrückt), suchen sie das Arcanum des echten Producirens in einem eklektischen Recept, wonach sie die Zeichnung von Michel Angelo, die Farbe von Tizian, das Helldunkel — und so ziemlich alles Uebrige nebst einem guten Theil von Zeichnung und Farbe dazu — von Correggio entlehnen. Niemals ist eine mächtige Originalität auch in dem, was nur durch sie

selber geboten und erlaubt war, rücksichtsloser und umfassender nachgeahmt worden.

Und so gewährt es denn den frappantesten Contrast, psychologisch nicht weniger als ästhetisch bedeutsam, die Vorgänger Raphaels von Cimabue zu Perugino (und ihn selber noch einbegriffen) mit den in Rede stehenden Nachfahrern, besonders in geistlichen Bildern zu vergleichen*). Trotz so mancher Kindlichkeit, ja wohl nicht selten Unbehülflichkeit dort, der vollendeten Virtuosität hier (oder vielmehr nicht trotz, sondern wegen beider Elemente) sind die Späteren für jeden gesunden Sinn entschieden im Nachtheil. Statt Empfindung Sentimentalität, statt Würde Repräsentation, statt herzlicher Liebe — wir möchten sagen, Verbindlichkeit. Es ist als könnten diese neueren Heiligen, wenn sie z. B. beten, dem Himmel nicht mehr gerade ins Angesicht sehen; sie neigen sich schmeichlerisch mit dem Haupt, ja mit dem ganzen Körper auf die Seite, gleichsam als wollten sie ihm einen Vortheil abgewinnen. Handelt es sich aber gar um eine directe persönliche Annäherung an die Gottheit oder ihre Vertreter, so fühlen sie sich anscheinend zu schwach, das Uebermaaß des Entzückens zu ertragen; sie winden sich förmlich in nervösen Zuckungen der Wonne, ja sie fallen geradezu in Ohnmacht. Es ist wahr: sie thun das alles häufig mit großer Meisterschaft; es gibt Beispiele, wo uns das Seelische nicht sowohl als das Physische solcher Situation mit überzeugender Stärke bewältigt. Aber die Mönche Fra Angelico's darf man nicht kennen, oder muß sie zu vergessen suchen, wenn man jene für etwas Besseres, als für künstlich überreizte Schwärmer, gleichsam christliche Fakirs halten soll.

Doch es ist Zeit, daß wir unsere Leser für diese scheinbare Abschweifung von französischer Kunst auf italische um Nachsicht bitten, die uns gleichwohl durch den Gang unserer Betrachtungen mit zwingender Nothwendigkeit geboten schien. Wie fern aber selbst zu einer Zeit, wo welsche Hof-Sitte und Unsitte im Gefolge italischer Fürstentöchter schon mannichfach in Frankreich

---

*) Das italiänische Kupferstichwerk, Etruria pittrice, dürfte die bequemste Gelegenheit dazu bieten.

eingedrungen waren, wenigstens der französischen Malerei die eben beschriebenen Elemente lagen, davon gibt uns der eigene Hofmaler der Katharina von Medici, François Clouet, allein oder doch vorzugsweise namhaft unter den Malern des damaligen Frankreichs, ein bezeichnendes Beispiel. Denn in einer, man möchte sagen, hugenottisch ehrbaren Weise sind seine fürstlichen Porträts gemalt, und frühere Cataloge haben sie (z. B. auch, wenn wir nicht irren, seine Bildnisse der königlichen Brüder Franz II. und Heinrich III. im Berliner Museum) für Werke Holbeins ansehen können.

Anders freilich ist es, soweit uns eigene Anschauung und fremde Mittheilung ein Urtheil gestatten, bei der gleichzeitigen französischen Sculptur, und bei gewissen im Ganzen reproductiv sich verhaltenden Kunstzweigen, den Majoliken und Email-Malereien. Hier herrscht allerdings ein mächtiger italiänischer Einfluß; hier ist die ganze heitere Eleganz und phantastische Zierlichkeit, hier die schlanke, oft überschlanke Formenbildung der Renaissance, sammt ihrer üppigen Arabeskenwelt von Masken, Putten, Meerwundern und Chimären; hier sogar ihre Vorliebe für allerlei wunderliches, aus dem Römischen ins Fabelhafte übersetztes Helm- und Rüstungswesen. Aber es ist eben überall noch Renaissance. Wir vernehmen die künstlerische Aussprache jener berühmten Florentiner, die Franz I. nach seinem Fontainebleau berief; ja um manche Werke weht noch, wenn ein dunkles Gefühl uns nicht täuscht (z. B. um die berühmte Diana auf dem ruhenden Hirsch*) des Jean Goujon), wie Waldesrauschen ein Hauch von mittelalterlicher Romantik.

IV. Nicolas Poussin und J. Callot.

Waren auch die Stifter der eklektischen Schule, die Carracci selber, schon aus dem Leben geschieden, ihre Werke und die Schule selbst leuchteten im vollen Mittagsglanz, als (1624) Nicolas Poussin — der erste große Maler Frankreichs der Zeit und vielleicht noch heute dem Range nach — Italien und die ewige Stadt betrat.

*) So dünkt uns schon das Motiv im Allgemeinen weder antik noch welsch, und kehrt bei Kranach — und Schinkel wieder.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die älteren und unübertroffenen Muster, daß Michelangelo und Raphael für ihn nicht umsonst gelebt haben; seine Werke legen, wenn man es sonst nicht wüßte, die mannichfachsten und frappantesten Zeugnisse dafür ab, mit welchem Ernst und Eifer er beide studirt, wie er ihnen nachgestrebt und sie nicht selten direct reproducirt hat. Nicht minder hat jene andere unerschöpfliche Quelle edelster Kunstoffenbarungen, hat der Born der Antike ihn reichlich getränkt — mehr erkältend allerdings als berauschend. Ja man darf behaupten, daß, wo es der Stoff gab oder forderte, des Poussin strenger, männlicher Geist dem der alten Römer namentlich (nicht der Griechen) bei weitem näher steht, als der ihrer von den Schlüsseln Petri beherrschten Enkel. Eklektiker vielleicht nicht weniger durch Natur und Anlage, als durch Beispiel und Zeitströmung, hat er eben alles studirt, was Studirens würdig schien, — und wer, wenn es sich bloß um Studium, nicht um Schaffen handelt, möchte ihn darum tadeln?

Nun übt aber die Anschauung einer lebenden, rüstig producirenden, Ruhm und Reichthümer erntenden Kunst eine merkwürdig fortspülende Kraft an jedem strebsamen Jünger, selbst wenn ihn Neigung und Lehre noch so entschieden auf ältere, längst in Vollendung abgeschlossene Vorbilder hinweisen. Sucht er Geist, Styl, Composition vorzugsweise bei diesen, so nimmt er Technik, Farbenbehandlung, mit Einem Wort das Körperliche der Malerei nur zu leicht und unwillkürlich von den (oft völlig entgegengesetzt strebenden) Zeitgenossen an, ja er muß, wenn er unter ihnen zur Geltung kommen will, bis zu einem gewissen Grade das Studium der Alten unter der modernen Hülle verbergen. Es ist dies zu natürlich, als daß man es tadeln dürfte, so wenig als jenen studirenden Eklekticismus, so lange es die Selbstständigkeit des Schaffens nicht beeinträchtigt. So hat einst Rubens sich der blendenden Künste der Carracci befleißigt, aber seine übermächtige Eigenthümlichkeit hat sie gleichsam verschlungen und zu Theilen seines Ichs gemacht, und nur mehr Rubens, als da er hinging, ist er aus ihrer Schule zurückgekehrt.

Poussin hat Aehnliches nicht in gleichem Grade vermocht.

Man wird nicht sagen können, daß es ihm an einer bestimmten Physiognomie fehlte, oder daß das Werk seiner Hand schwerer, als das eines anderen Meisters von denen der respectiven Vorbilder oder Nachahmer zu unterscheiden wäre. Aber die Mischung der verschiedenen künstlerischen Metalle ist nicht durch eine gewaltige Gluth in Eins geschmolzen, sondern wie an jenem vielberufenen Bild des Propheten Daniel erscheint Gold, Silber und Erz, erscheinen Raphael und Guido, Antikes, Michelangeleskes und Correggeskes noch immerhin unterscheidbar.

Eine Eigenschaft ist es indessen, die ihn trotz alledem zu einem Ganzen macht, und als solches gleichzeitig zu einem wichtigen Mittelgliede in der Entwickelung der französischen und der bildenden Kunst überhaupt, sowie unseres Gegenstandes insbesondere. Es ist das Pathos, im modernen, im bühnengerechten Sinne des Worts, nicht der naive Ausdruck der Natur, sondern der mit Bewußtsein gesteigerte, auf den Beschauer (oder Hörer) und seine Theilnahme berechnete Ausdruck, sei es der Leidenschaften, sei es der ruhigeren Seelenzustände. Sicher fehlt es auch den Carraccisten nicht daran, ja es fehlt bei ihnen nicht an Beispielen höchster Uebertreibung. Aber ein gewisses Feuer, vielleicht mehr der Ausführung, als der Conception, eine gewisse — wo nicht Wärme, doch Lebendigkeit der Empfindung reißt uns mit sich fort. In dem kälteren, ruhigen, verstandesklaren Geiste des französischen Altmeisters spiegelt sich das, wovon wir reden, mit weit schärferen Umrissen. Was bei den Anderen Manier, Mode, ja Gewohnheit, ist bei ihm Grundsatz, was dort Zufall scheint, ist hier Resultat. Das Raphaeleske seiner Composition, die antike Strenge seiner Formen, seine wohlüberlegte und sorgfältig angeordnete Gewandung — obwohl eben so viel Vorzüge gegen die planlosen Figurenhaufen, die manierirten Köpfe und Gliedmaßen, die liederlich flatternde Wäsche seiner italiänischen Zeitgenossen — können den Eindruck des Absichtlichen nicht anders als verstärken. Selbst seine künstlerische Mäßigung, ihrem ausschweifenden Mienen- und Bewegungsspiel gegenüber, wirkt zuletzt in demselben Sinne, und glauben wir dort nicht selten Seiltänzer ihre losen Künste treiben zu sehen, so schreitet uns hier auf hohem Cothurn, maß-

voll bewegt und in kunstvoller Drappirung — der Tragöde vorüber.

Es ist der gleiche Eindruck, wie wir ihn so eben wiederzugeben versuchten, der uns überall in den Werken Poussin's entgegentritt, mögen wir nun den Meister in den „Sieben Sacramenten" (London, Nationalgallerie) auf den Höhepunkten der christlichen Offenbarung — und seinem eigenen — reiche, feierlich geordnete Gruppen schaffen sehen, mag er in dem „Leben der Maria" auf einer weniger hohen Stufe kleine, lebhafter bewegte Compositionen liefern, oder mag er, auf einem ganz anderen Felde, antike Götter und Heroen, berühmte Römer und friedliche arkadische Hirten, nebst den ebenfalls antikisirten Paladinen und Heldinnen der Gerusalemme liberata (Berlin und Petersburg, Eremitage) in Scene setzen. Aber zu wichtig ist er uns immerhin als Vermittler zwischen Italien und Frankreich, Cinque-cento und Zopf, zwischen großen Vorbildern und reich begabten Nachahmern, als daß wir nicht wenigstens andeutungsweise auf einige Einzelheiten, besonders jener beiden bedeutenden Bildercomplexe eingehen sollten.

So finden wir ihn in der „Taufe" (es ist die des Herrn selber durch Johannes vorgestellt) noch am meisten und ausschließlichsten von den großen Mustern der italischen Blüthezeit geleitet. Wir erkennen den greisen Krieger, der sich auf Michelangelo's weltberühmtem Carton*) so hastig die engen Niederkleider über die nassen Beine zwängt — nur daß es sich hier, mit minderem Grund zur Eile, um ein Ausziehen handelt; wir werden an Andrea del Sarto's Jordanstaufe in der „Scalza" (Florenz) und Anderes erinnert; dafür ist aber auch das theatralische Element in einem bei Poussin seltenen Grade zurückgetreten.

Das „Abendmahl" hingegen, Christus und die Jünger in römischer Weise auf Polster gelagert, und somit scharf gegen das gepriesene Werk Leonardo's und ähnliche der Florentiner und Umbrischen Schule contrastirend, — und das Mahl beim Pharisäer (die „Buße" versinnlichend), trotz aller Pracht der

---

*) Zwar im Original leider verloren, aber durch Copieen und Kupferstiche wenigstens theilweise erhalten.

Anordnung kaum weniger von den heiteren Festgelagen P. Veronese's unterschieden, sind beide ihrerseits für zahlreiche verwandte Gebilde der französischen Kunst, von Subleyras (Christus und die Sünderin, in Dresden) bis Couture (Les Romains en decadence) typisches Vorbild geblieben. Bis über den Canal haben sich die reichgewandeten Gestalten der „Firmung" in die geistlichen Compositionen des Benjamin West und seiner Zeit- und Landesgenossen fortgepflanzt, während die feierlich arrangirte Sterbescene der „letzten Oelung" unverkennbar den Ausgangspunkt des gemalten Familiendramen Greuze's (s. unten Cap. V.) bildet. Im „Leben der Maria" müssen wir leider (neben einzelnen schönen und würdigen Darstellungen, wie der funfzehnjährige Jesus im Tempel, der Tod Mariä u. a.) auf die „Verkündigung", die „Ausgießung des heil. Geistes", die „Assumption" als eben so viel Beispiele von Gespreiztheit, Ziererei und bühnenhaftem, ja theilweise equilibristischem Gebahren hinweisen. Von Correggio, oder vielmehr von seiner Caricatur, dem vielberufenen Ritter Bernini ausgehend, erinnern sie gleichwohl durch eine gewisse frostige Ehrbarkeit — um nicht Philisterhaftigkeit zu sagen — sogar an die bekanntlich nicht allzuglücklichen geistlichen Stücke unseres wackern Chodowiecky.

Noch in einer anderen Hinsicht möchten wir auf die eben erwähnte „Himmelfahrt Mariä", sowie besonders auf die darauf folgende „Krönung" aufmerksam machen, in Bezug auf eine eigenthümliche locale Anordnung nämlich, die zwar von den Visionen des Dante'schen Paradieses, sowie von den concentrischen Engelkreisen älterer Deckengemälde, ja von dem Heiligenkranz der Raphaelischen Disputa ihr Vorbild entlehnen konnte, aber in der hier angewandten perspectivischen Verschiebung des Standpunktes ihre feierliche Symmetrie einbüßt und somit lebhafter, als der Würde des Gegenstandes zuträglich, an die wimmelnden Sitzreihen eines Amphitheaters erinnert. Sie darf wohl im höchsten Sinne des Wortes theatralisch genannt werden, und hat wiederum ihrerseits zahlreiche mehr oder minder vernehmliche Nachklänge gefunden, von einer gewissen Vorliebe für große (Zuschauer-) Massen als solche überhaupt, bis zu wirklichen Circus- und Arena-Bildern, wo dann christliche Märtyrer und

grimmige wilde Thiere, oder auch paradirende, fechtende und verendende Gladiatoren den Vordergrund einnehmen.

Es sei uns ferner, ehe wir Poussin verlassen, noch ein Wort über sein Verhältniß zu einem scheinbaren Nebenpunkte, zur Frage des Costüms, gestattet. Wenn die Renaissance bei einer unbezwinglichen Vorliebe für antike Kleidung, Rüstung, Schmuck und Geräth sich volle Freiheit zu phantastischer Umbildung zu bewahren weiß, wenn sie, was von orientalischer Tracht und Wehr ihr zugänglich wird, bei heiligen wie bei profanen Sujets mehr in rein malerischem, als in irgendwie geschichtlichem oder ethnographischem Sinn mit jenen antiken Elementen — man kann wohl sagen, durcheinander wirft*), so glauben wir unsern französischen Altmeister, bewußt und reflectirend wie immer, auf dem Wege eines bedeutenden Fortschritts zu finden, der fortan, trotz mancher Unterbrechungen, in Kunst und Art seines Volkes, ja in der ganzen modernen Kunst von steigender Wichtigkeit geblieben ist. Die Römer (und Assyrer) des Sandro Botticelli und Genossen, ja noch des Raphael und Giulio gleichen gewissermaßen den Römern Shakspeare's — „mit Pardelkopf am Knie", wie Boyet in der „Verlorenen Liebesmüh" sich ausdrückt; sie sind gleichsam frei, wenngleich genial aus der wirklichen Antike übersetzt. Die Römer Poussins sind ungleich echter, wie wir Maler es zu nennen pflegen, ja sie sind echter als die Römer oder gar die Macedonier, die der spätere Le Brun gemalt hat; — nicht Römer zwar der alten Republik, aber noch ganz tüchtige Repräsentanten des Cäsarenreichs, das ja überhaupt mit dem modernen Frankreich — und nicht erst seit dem neuesten Regime des letzteren — vielfältige Analogieen bietet. Nicht minder beginnt das orientalische Element aus einer willkürlichen pittoresken Zuthat zu einem beabsichtigten Mittel des Contrastes zu werden, und so sehen wir Beides (Antike und Orient) fortan durch Kunst und Leben der Franzosen wechselvoll sich verschlingen, bis (wie wir früher erwähnt) in die successive Umwandlung der Dragoner- und sonstigen Uniformen hinunter.

*) Wir brauchen nur auf die Krieger Attila's in Raphaels berühmtem Stanzenbilde hinzuweisen.

Und endlich, wenn wir bisher von Poussins Kunst in ihrer fertigen Erscheinung sprachen, müssen wir auch noch einer Notiz über das Werden seiner Productionen gedenken, die sein Zeit- und Studiengenoß Joachim von Sandrart mittheilt; daß er nämlich nicht in frei schaffendem Geiste, sondern auf einem geschachten Brett mit kleinen Wachspuppen seine Gruppen aufgebaut habe, ohne Zweifel, um sie probeweise verschiedenartig wenden und beleuchten zu können. Charakterisirt dieser Zug vollständig seine kühle berechnende Art der Composition, so charakterisirt die ganze französische Kunstentwickelung noch stärker der Umstand, daß der erwähnte Apparat, durch einen Kasten mit einfallendem Licht zu einem vollständigen kleinen — Marionettentheater verbessert, in ihren Traditionen einen bedeutsamen Platz einnimmt, ja, daß noch, wie man uns in Paris mit dem Accent der Bewunderung erzählte, ein Meister wie Paul Delaroche sich seiner bedient hat. Dafür war's aber auch, was uns Deutsche angeht, dieselbe, ohne Zweifel recht praktische, aber höchlich akademische Methode, welche gegen einen sie preisenden Kunstjünger unser Bahnbrecher Asmus Jakob Carstens durch die freie Composition seiner Centaurenschlacht zurückwies*).

Haben wir es nun — diese Frage drängt sich unwillkürlich auf, wo wir nach so vielen Richtungen hin Züge von Poussins künstlerischer Physiognomie sich wiederspiegeln sahen — haben wir es hier in der That, trotz des anscheinenden Mangels an eigentlicher Originalität, mit einer der mächtigen Individualitäten zu thun, die aus selbsteigner Kraft einer großen Strömung ihr Bett graben, einer nationalen Entwickelung ein- für allemal den Stempel ihres Wesens aufdrücken? Schwerlich. Aber gewiß haben wir eine Persönlichkeit vor uns, die (wie gerade die Franzosen deren auch sonst mehr als andere Völker besitzen) in Stärke und Schwäche gleichsam ein Mikrokosmus ihrer Nationalität, und darum auch abgesehen von Thaten und Verdienst ihr natürlicher Repräsentant ist. Dieses Vorherrschen des scharfen Verstandes über Phantasie und Gefühl, die eigentlichen erzeu-

*) Vergl. „Zeichnungen von A. J. Carstens u. s. w.", herausgegeben von W. Müller in Weimar, mit Text von Chr. Schuchardt (Heft 8).

genden Kräfte des Geistes, — dieses energische Losgehen auf den Zweck (und Effekt), dieses unbekümmerte Entlehnen des Fremden*), wo der eigene Besitz nicht ausreicht, und dieses Geschick zum Nachahmen dazu, — es sind dies alles eben so sehr Eigenschaften der Franzosen überhaupt, als des ersten unter ihren großen Malern.

Auf diese Weise scheint sich auch zu gutem Theil die merkwürdige Verwandtschaft zu erklären, die — wohl nicht für unsere Empfindung allein — zwischen den Gestalten Poussins und denen der classischen Bühne Frankreichs, den Schöpfungen Corneille's und Racine's obwaltet, ohne daß wir einen directen Einfluß, von der einen oder der anderen Seite ausgehend, zu erweisen oder mit Bestimmtheit anzunehmen hätten — nicht von den (zum Theil ja ohnehin späteren) Poeten auf den Maler, der einmal in Rom heimisch geworden, bekanntlich nur auf kurze Zwischenzeit (1640—42) wieder in Frankreich aushielt; auch kaum umgekehrt, vom Maler auf die Poeten, wenn wir uns erinnern, daß im scharfen Gegensatz zu seiner vorhin gerühmten Costümtreue und „couleur locale“ die antiken Könige und Heroïnen der französischen Tragödie statt in Chlamys und Peplon, in reichen goldbetreßten Hofkleidern, in Allongen und Reifröcken sich bewegten, sich „Sire“ und „Madame“ betiteln mußten. Längst haben seitdem Talma (und der Maler David) sie reformirt; in classischem Faltenwurf haben wir die Rachel, selbst wo sie nicht Phädra unmittelbar, sondern nur ihre historische Darstellerin Lecouvreur war, die Unerbittlichkeit des keuschen Hippolyt beklagen hören, und so mögen wir uns, vielleicht noch schwerer, als von den früher erwähnten „Mysterien“ des Mittelalters, von jenen älteren Darstellungen ein Bild machen. Beim Lesen aber ist freilich die Verwandtschaft in Rede, eben weil sie eine geistige ist, um so frappanter; derart, daß man nachher schier den classischen Alexandriner aus dem Munde der Poussinschen Figuren zu vernehmen meint, und selbst in der Welt der beiderseitigen Stoffe entrollt sich eine seltsame Analogie, wenn wir

---

*) „Je prends mon bien, ou je le trouve“ hat einer der originellsten Geister Frankreichs, Moliere, von seinen Lustspielen gesagt.

(bei Corneille) neben „Cinna“ und den „Horatiern“ den christlichen Märtyrer Polyeuct, (bei Racine) neben der Tochter des Minos die jüdische Königin Athalia erblicken.

Wir wenden uns zu einer andern französischen Kunstnotabilität des beginnenden siebzehnten Jahrhunderts, Jaques Callot. Gründlich verschieden von Poussin, ja in vieler Beziehung sein directer Gegensatz, ist doch auch er (wiewohl Lothringer von Geburt) auf seine Weise ein echt französischer Typus, und zwar einer der liebenswürdigsten; — gleichsam neben dem schweren dunkelpurpurnen Bordeauxwein der moussirende rosige Champagner. Mit einem gewissen Mangel an Ernst und Tiefe versöhnt der Reichthum, die sorglose Leichtigkeit seiner Production, die Frische, Deutlichkeit und Mannichfaltigkeit seiner Stellungen und Situationen; ist er weniger bei großen Mustern in die Lehre gegangen, so hat er's oft nicht unglücklich der ältesten und besten Lehrerin, der Mutter Natur, abgesehen. Und scheint er seinen Landsleuten (mit Recht) weniger als der „Meister der sieben Sacramente“ zum schulgerechten Vorbild geeignet, so hat es ihm darum nicht an freien, vielleicht mitunter unbewußten, aber nur um so glücklicheren Nachahmern gefehlt, bis auf den genialen Autor einer (durch die Photographie auch in Deutschland bekannten) faustischen Blocksbergfahrt und Geisterbataille, unsern ci-devant Pariser Mitschüler Chifflard, herunter.

Fanden wir uns bei Poussin fast unwillkürlich zu einem Vergleich mit den Coryphäen der Tragödie hingelenkt, so werden wir, besonders von der Frage nach Art und Stärke italiänischer Einflüsse aus, bei Callot an den großen Meister des französischen Lustspiels, an Moliere, erinnert. Wie dieser noch überall auf seinen Wegen italiänische Comödianten antraf, wie er sich im Wetteifer mit ihnen als Dichter und Acteur heranbildete, wie er nicht bloß in seinen älteren Stücken, sondern auch bis ans Ende in seinen Comédie-Ballets, in den possenhaften Episoden seines Bourgeois-Gentilhomme und Malade imaginaire ihrer typisch-grotesken Weise folgt, ihre stehenden Figuren, den betrogenen Alten, den spitzbübischen Diener, den pedantischen Arzt benutzt und weiterbildet, — wie er sich aber auch im Misanthrope, Tartufe, Avare glänzend über sie zum

allgemein Menschlichen aufschwingt, in der Critique de l'école des femmes und im Impromptu de Versailles das wirkliche Leben seiner Zeit in unmittelbarer Frische und Wahrheit auf die Bühne bringt, — so vermag unsere Betrachtung der Werke Callots einen ganz ähnlichen Weg zu gehen. Da begegnen uns z. B. in einer reichen Folge, ballo di Sfessania betitelt, jene Typen der italischen Posse in eigner Person, mehr freilich durch seltsam verrenkte Stellung der bald übertrieben knapp, bald in schlaffe Faltenmassen gekleideten Körper, als durch Physiognomie und selbst durch Tracht unterscheidbar, im Ganzen mit den überlangen Nasen, Kinnen und Zwickelbärten, den großen Schaufelhüten und mephistophelischen Hahnenfedern weniger Menschen als irgend einer unerhörten Insectengattung ähnlich, zuweilen ins Diabolische schillernd, nicht selten auch in antiker Ungenirtheit mit mächtig ragendem Phallus gerüstet. Hier können wir den Scapin der Moliere'schen „Fourberies“, den Coviello des „Bürger-Edelmannes“, von Angesicht zu Angesicht kennen lernen. In einer anderen Folge, den Varie Figure Gobbi, sehen wir die Neigung zur Caricatur eine andere Richtung nehmen; es sind mannichfache körperliche Mißbildungen theils lächerlicher, theils kläglicher Art, von einer tollen Laune phantastisch verarbeitet, wie man ähnliche Blätter dem großen Leonardo da Vinci zuschreibt, in ein paar Fällen selbst an den alten Teufelsmaler Bosch erinnernd. Bettler und Krüppel, Gesindel aller Art, mit den prächtigsten Lumpen malerisch ajustirt, schließt sich an; Zigeuner (die bekanntlich auch bei Moliere eine Rolle spielen) ziehen vorüber mit Kleppern und Karren, mit gestohlenem Federvieh und allerlei nomadischem Geräth, und ihrer Eine wird unter freiem Himmel im Beisein der ganzen einen Halt improvisirenden Horde, — entbunden. Es sind Leistungen, wie man sie, mit Salvator Rosa etwa nur durch schriftliche Berichte vertraut, ohne Scrupel diesem berühmten Neapolitaner zuschreiben würde, während in der That seine halb geharnischten, halb zerlumpten Krieger und Strolche meist etwas Phantastisch-Unwahres haben. Hiergegen erscheint Callot in entschiedenem Vortheil; seine Bettler und Gauner sind völlig erlebt, und selbst seine ausgelassensten Caricaturen haben noch etwas Naturwüchsiges: sie führen

ihre Farcen auf, aber sie wollen nicht Illusion machen, sondern nur sich und andere amüsiren.

Weiterhin führt er uns auch in noblere Gesellschaft. Den fein gebildeten Chevaliers und stutzerhaften Marquis, den echten und nachgeäfften „Précieuses“ des Moliere entsprechend, zeigen sich zierliche Costumfiguren in Mantel und Federhut, in Krause und Schleppkleid, alte Herren in stattlichem Pelz, junge Edelleute und Offiziere mit Ueberfluß an Puffen und Bandschleifen; — allerdings durch nichts eben vorzugsweise als Franzosen charakterisirt, wohl aber fast durchweg erfreulich durch elegant-natürliche Haltung. Man muß hier wiederum gestehen, daß z. B. die oft sehr geistreichen Staffagefiguren des Italiäners Pannini, geistliche wie weltliche, sich um ein gut Theil manierirter und comödienhafter geberden.

Stärker tritt uns ein theatralisches Element, wiewohl ganz anderer Art, da entgegen, wo Freund Callot von der Einzelfigur (jene Zigeunerscenen ausgenommen) zu fast immer räumlich kleinen, aber figurenreichen, nicht selten überladenen Compositionen übergeht, — sei es, daß er phantastische Prachtaufzüge und Regatten, allegorisch verzierte Wagen und Gondeln mit thronenden Göttern, sammt zahlreicher mythologischer Cortège und unzähligen Zuschauern vorüberführt, sei es, daß er in den Misères de la Guerre das Soldatenleben seiner Zeit in Exercitien, Kampf-, Raub- und Plünderungsscenen, Füsilladen und sonstigen militärischen Executionen schildert — oder sei es, daß er sich aufs religiöse Gebiet wagt, und uns bald die Geschichte des verlorenen Sohnes, bald den Heiland selbst, hier auf dem Schiffe Petri predigend, dort die Ehebrecherin lossprechend, oder in der erschütternden Situation des „Ecce homo“ darstellt. Es liegt vielleicht zum Theil an der prächtig conventionellen Barock-Architektur, die mit ihren Säulengängen, Balkonen, Freitreppen diese Compositionen, besonders die biblischen, einzurahmen pflegt, ja es liegt sicher schon an dem Größenverhältniß derselben (oder der, ebenfalls durch allerlei Terrainabschnitte variirten Landschaften) zu den fast mikroskopischen, weitläufig vertheilten Figuren, daß das Ganze (auch da, wo es nicht Absicht sein durfte) entschieden den Eindruck

einer großen **Bühne** mit zahlreichen, opernhaft geschulten und disponirten Comparsentrupps hervorzubringen pflegt, unter denen sich denn die Träger der Solopartieen häufig nicht ohne Mühe zur Geltung bringen können.

Vergessen wir nicht, daß gerade in dieser Epoche in Welschland die Baukunst des Rococo und die Decorationsmalerei in gleichzeitiger Blüthe, und in einem, man kann fast sagen, **unerlaubten** Wechselverhältniß standen. Rechnen wir jene schon bei Poussin erwähnte Neigung der französischen Kunst zu Darstellung der Massen, sei es handelnder oder zuschauender, — rechnen wir die nationale Schaulust, den leicht erklärlichen Wunsch, den flüchtig vorbeirauschenden Eindruck festzuhalten, hinzu, so wird es nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir in dieser Hinsicht auch Jaques Callot als den Ausgangspunkt einer noch heute vielfach eingeschlagenen Richtung bezeichnen.

Wir gestatten uns nicht, an dieser Stelle sein (unseres Wissens) umfangreichstes und in gewisser Beziehung **Haupt**-Werk, die berühmte „Versuchung des h. Antonius" zu übergehen, die dem oft behandelten und mißhandelten Stoff zum Trotz mit einer sprühenden Fülle geistreicher Erfindungen wie ein Feuerwerk blendet. Denn auch hier könnte man nach Weitläufigkeit und Höhe der Grottenscenerie, der überstarken Anzahl infernalischer Acteurs glauben, dem Schlußtableau eines unvergleichlichen Ballets beizuwohnen, womit, bei allem tollen Humor der besagten Acteurs, ein gewisses grotesk-komödienhaftes Gebahren derselben in vollem Einklange steht. In der That, blickt bei den vorher erwähnten Pulcinella's und Scaramuccia's zuweilen etwas Dämonisches durch die Maske, so ist hier die ganze Hölle in eine einzige große Harlekinade verwandelt. Und so haben wir hier endlich noch ein Hauptfeld gefunden, wo Callot unbestrittenes Muster seiner Nation geblieben ist, von den fratzenhaften Späßen der ihrer Zeit (1830—1840) beliebten Diableries hinauf zu den geistvoll-bizarren Schöpfungen Grandville's.

V. Von Poussin zu Greuze.

Auf italischen Einfluß — er sei nun, seit Franz I. bis auf Mazarin durch einwandernde Gäste mitgebracht, oder, wie von

Poussin, am Quell geschöpft, haben wir bisher die hierher gehörigen Elemente der französischen Kunst zurückführen können, und was wir an zwei großen Chorführern erörtert, wird sich mit einiger Abwechselung auch auf die Sterne zweiten und tieferen Ranges, Zeitgenossen und Nachfahrer, die Philipp de Champaigne und Laurent de la Hire, die Subleyras und Lairesse anwenden lassen. Dieser Einfluß hört auch so bald noch nicht auf, direct und indirect nachzuwirken, ja er wird vorhanden sein, so lange die französische Kunst noch ihre zweite Hochschule in Rom besitzt, — trotzdem daß die italiänische Malerei längst, wenn nicht ihr Leben, doch ihre Selbstständigkeit eingebüßt und sich ihrerseits zur Nachahmung gallischer Vorbilder bequemt hat. Wohl aber tritt nunmehr, unter dem Scepter des vierzehnten Ludwig, eine Reihe anderer Gewalten in den Vordergrund, die, wie wir schon früher angedeutet, die ganze Physiognomie nicht bloß der französischen Kunst, sondern Frankreichs durchgreifend umgestalten. Es ist der großartige Egoismus des „l'état c'est Moi", die colossale Eitelkeit eines Herrschers, der sich selber, einem Nero gleich, von Malern und Bildhauern als hoheit- und anmuthstrahlenden Sonnengott verherrlichen läßt. Es ist der glänzende, hochverfeinerte und verderbte Hof, der sich zum Richterstuhl aller geistigen Bestrebungen, und doch gleichzeitig zum sammtnen und vergoldeten Fußschemel seines angebeteten Despoten macht. Es ist die Willkür Hand in Hand mit der Großmuth, der Pomp neben der Frivolität, der Ehrgeiz zwischen der Schmeichelei und der Intrigue. Es ist vor allem die Centralisation, trefflich mitcharakterisirt durch jene königliche Devise, das Sonnenbild; denn fortan soll alles, was geschieht, nur Ausfluß und Wirkung der (im Sinne der Etiquette) Allerhöchsten Macht und Gnade sein. Wie hätte die Kunst, liebe- und schutzbedürftig, wie sie ihrem weiblichen Namen gemäß war und ist, mit jungfräulichem Schmollen von fern stehen dürfen! Aber nur allzu willig neigte sie sich unter das schimmernde Joch, fortan mehr eine kokette Montespan, als eine liebende La Valliere, und ihr Wahlspruch war nicht mehr „Rom", sondern „Versailles".

Eine hochachtbare Künstlergestalt müssen wir allerdings von dieser Periode aus- und vorwegnehmen, jenen Eustache

Le Sueur, den die Ernsteren unter den Franzosen mit einem Urtheil, das ihnen nicht minder als dem Beurtheilten Ehre macht, unter allen ihren Landsleuten am nächsten an Raphael zu stellen pflegen. „Nicht unbewußt", scheinen sie damit einzugestehen, „ist uns der Vorwurf der Absichtlichkeit, wo nicht Affectation, der unseren Coryphäen der Malerei anhaftet, und, wir wissen es recht wohl zu schätzen, wenn Einer mehr als der Andere davon frei ist." Und sie haben Recht: Le Sueur ist es von allen Aelteren am meisten. Wohl bleibt immer noch eine Kluft zu dem unerreichten Urbinaten; jene naive Majestät, jene göttliche unbefangene Schönheit Seiner Gestalten hat der Franzose nicht, — aber wer hat sie? Und vielleicht steht ihm der Letztere dennoch in einer gewissen sanften Würde näher, als selbst der eigene Lieblingsschüler, der trotzige, ausschweifende Giulio Romano, — ja sicher steht jene ihm näher, als die absichtliche Grazie der meisten Schöpfungen Guido Reni's. So möchten wir ihn, immer noch im Verhältniß zu Raphael betrachtet, am liebsten neben Dominichino stellen, an den überdies eben so sehr als an jenen die Blüthe seiner Arbeiten erinnert.

Hat der „betende h. Bruno" (Le Sueur's Lieblingsheiliger) im Berliner Museum vielleicht doch mehr priesterlichen Anstand, als wahre, selbstvergessene Inbrunst, so wären in der Bilderfolge aus dem Leben desselben Ordenstifters (vormals im Karthäuserkloster, jetzt im Louvre zu Paris, des Künstlers Hauptwerke) manche der zahlreichen weißgrauen Mönche in Simplicität der Haltung und großartigem Styl ihrer Kutten des größten Meisters in diesem Fach, des frommen Spaniers Zurbaran, nicht unwerth. Allerdings erhöhen sie durch ihre (unvermeidliche) Gegenwart nicht unerheblich einen gewissen Eindruck von Monotonie, der trotz mancherlei klösterlicher Wunderepisoden schon im Gegenstand liegt; aber bei näherer Betrachtung wird man nur um so mehr die Mannichfaltigkeit in so eng umschriebenem Kreise, den Reichthum an neuen und fast immer ungesuchten, ebenso wahren als ansprechenden Motiven bewundern müssen. Vergessen wir dabei nicht, daß er für eine Carthause, nicht für den heutigen Prachtsaal des Louvre malte. Wo der jugendliche Heilige sein Gut an die Armen vertheilt, wo er das Ordenskleid

nimmt, wo das Cardinalcollegium seine Regel bestätigt, ein Schreiben des Papstes ihn nach Rom beruft, — wo er in der Wildniß mit den Seinen emsig schaufelt, und wo er endlich in ihrer Mitte selig verscheidet, — überall weiß sein Darsteller die eigenthümlichen Vortheile des Sujets zu erfassen, die Schwierigkeit glücklich und sonder erkältenden Zwang zu überwinden. Und, damit wir auch einmal ein Beispiel des Dramatischen, als berechtigten Gegensatzes vom Theatralischen anführen, sei endlich noch insbesondere auf die „Bekehrung St. Bruno's", das dritte und vielleicht wichtigste Bild der ganzen Folge (aus deren zweiundzwanzig bestehend) hingewiesen. Ein Todter, der im Geruch des frömmsten Wandels gestorben, erhebt im Sarge sein Haupt und verkündet dem entsetzten Leichengefolge, daß er vor dem gerechten Gericht Gottes angeklagt, gerichtet und verdammt sei. Eine wunderliche, vielleicht ästhetisch verwerfliche Aufgabe, aber sie konnte nicht wahrer, nicht erschütternder gelöst werden. — Und wie nahe lag nicht ringsum die Gefahr der widerwärtigsten Abwege!

Mag man es nun aber für die Kunst, wie für den Künstler beklagen: erstaunen wird man nicht darüber dürfen, daß den Maler des Carthäuserheiligen, maßvoll und anspruchslos wie seine Bilder, bei Hof und Stadt ein so prunkhaft gleißender Nebenbuhler, wie Charles Le Brun, verdunkelte. Und wenn es immerhin nicht bloß ein Glück, sondern auch ein Verdienst für einen Künstler ist, dem Charakter und Bedürfniß seiner Epoche vollständigst zu entsprechen, so wird man dem Letzteren trotz bedenklicher Schwächen eine gewisse Achtung, ja Bewunderung nicht versagen dürfen. Es ist fast bis aufs Profil und Allongenperücke der ganze Louis XIV. in die Malerei übersetzt — wir brauchen wohl nicht zu sagen oder zu wiederholen, daß wir uns somit dem höchsten Triumph des Theatralischen in der Kunst gegenüber befinden.

Es wird dem Deutschen, wie wir schon bei unserem früheren historischen Ueberblick (Cap. II.) bemerkten, allezeit schwer bleiben, für den „großen Monarchen" par excellence sich irgendwie zu begeistern; ja es sind der Züge in seinem Bilde genug, die uns ein für allemal unvereinbar scheinen mit wahrer

Größe. Aber es wäre ungerecht, zu läugnen, daß die Totalität seines Regiments, wie sie sich in den geistigen Richtungen, der Wissenschaft, Kunst, Poesie, aber auch ganz besonders in der äußerlichen Erscheinung darstellt, trotz alledem etwas Imponirendes hat, und, ist sie in der That nicht wahre Größe, ihr doch zuweilen ähnlich genug sieht. Man kann in den stolzen Avenuen seiner Schlösser, zwischen den steigenden Wassermassen, gleichsam flüssigen Säulenhallen seiner Fontainen, unter den goldblinkenden, götterwimmelnden Plafonds seiner Prachtsäle nicht wandeln, ohne zeitweise, wenn nicht ein wenig Franzose zu werden, doch das französische Gefühl für all diese irdisch-nichtige und doch selbst im theilweisen Verfall noch blendende Herrlichkeit zu begreifen.

So glauben wir denn nicht zu irren, wenn wir als das, was an Le Brun und der ganzen Kunst seiner Zeit unbedingte Anerkennung fordert, vorzugsweise das decorative Element betrachten. Es soll eben nichts, auch die Heiligen und die Götter sollen nicht um ihrer selbst willen da sein, es soll alles nur den funkelnden Barockrahmen um das königliche Tableau bilden. In ganzen Schaaren werden reich gewandete und üppig enthüllte Nymphen aufgeboten, die zahllosen Tugenden des Herrschers zu personificiren, und robuste Faunen, hagere Furiengestalten winden sich als die entsprechenden Laster unter ihren rosigen Füßen. Selbst bei den berühmten Alexanderschlachten mit ihrem machtvollen Gewühl von Reitern und Rossen, von Streitwagen und Elephanten, handelt sichs nicht eigentlich um Alexander: sie sind eine riesige Metapher oder vielmehr Hyperbel, die in der Wirklichkeit etwas mageren Heldenthaten König Ludwigs in das Ideale zu spiegeln. Und von diesem Gesichtspunkte aus werden wir das großartige hieran verschwendete Talent Le Bruns beinahe beklagen, aber gleichzeitig ohne Rückhalt bewundern müssen.

Indessen, wo von solchem Gebieter so viel gefordert wurde, konnte es auch ohne mancherlei — Anleihen nicht abgehen. Jene königliche Centralisation, die jeden Strahl fremder Größe in die eigene Sonnenkrone zu fügen weiß, daß es scheine, als sei er erst von ihr ausgegangen, war auch dem Hofmaler nicht fremd;

nur daß er — Eklektiker noch in ganz anderem Grade als Poussin — nicht bei lebenden Unterthanen, sondern bei todten Königen (der Malerei nämlich) borgte. Da war vor allen Rubens, der, anderer Werke zu geschweigen, in der Gallerie der Königin Maria von Medici den unübertrefflichsten Typus fürstlicher Prachttapeten im höchsten Sinne des Wortes geschaffen hatte. Da war für Schlachten und Triumphe neben ihm und seinem Amazonenkampfe auch noch sein stylvolleres Vorbild, der Sieg Constantins, sammt Attila und Heliodor in Raphaels Stanzen, der Triumph Davids in dessen Loggien. Da war für Plafonds voll feiernder Heiligen und Engel (Capelle von Sceaux) der unvergleichlich bewegte und anmuthströmende Correggio, für geschichtliche Scenen, wie jene im „Zelt des Darius", der elegante, farbenprächtige Veronese.

Aber natürlich kann bei solcher Mosaik aus jeglicher Augenlust ein gewisses Ueberbieten, eine Häufung und dadurch theilweise Parodirung des Entlehnten nicht ausbleiben. So hatte schon Mantegna (wie Göthe rühmt) im Triumph Cäsars die Stärke der besiegten Gegner durch die Wucht bezeichnet, mit der ihre Spolien auf den Schultern und Stangen der Träger lasten; im Triumph Constantins von Le Brun finden wir die gleiche Intention geradehin ins Lächerliche gesteigert. Da hat Rubens im Gemetzel jener Amazonenschlacht den starken Trumpf eines abgeschlagenen blutigen Hauptes ausgespielt, stracks sieht man in der Constantinschlacht seines Nachahmers das bedenkliche Motiv verdoppelt und verdreifacht, ja ein Krieger hält, im Begriff einen feindlichen Kopf abzuschlagen, schon einen zweiten, bereits executirten beim Haarschopf zwischen den Zähnen. Und wenn dort die fliehenden Mannweiber in wildem Gewühl mit ihren Rossen vom Brückenrand herabstürzen, so muß hier die Brücke selber einfallen und den besiegten Maxentius und die Seinen kopfüber ins Wasser befördern.

Immerhin gelingt es bei gewaltsamen Darstellungen dieser Art dem Künstler am besten, das frostige höfische Element seiner Zeit und seiner Anlage zu überwinden; wie ein mittelmäßiger Schauspieler reißt er im Sturm der Rolle, wenn nicht Andere, doch sich selber fort. Auch ist er sich solches Vortheils nicht

unbewußt. Auf einer seiner hervorstechendsten Compositionen, dem „Kindermord", jagt Herodes auf brausendem Viergespann über wehklagende Mütter und verröchelnde Säuglinge hinweg; von einem Krieger zu Roß (später durch Delacroix im „Massacre de Scio", ja man könnte sagen, auch durch Kaulbach in der Zerstörung Jerusalems reproducirt) wird ein verzweifelndes Weib am Arm geschleppt; auf prachtvolle Sarkophage und Mausoleen verschiedener Form flüchten sich Andere, und in dem reichen, an die Engelsburg erinnernden Hintergrunde wälzt sich das Mordgetümmel über eine mächtige Brücke.

Schlimmer dagegen ists, wo Le Brun ruhigere Situationen, einfach menschliche Zustände (wie in gewissen Bildern aus der Geschichte Mosis, stark an Poussin selbst durch die zum Theil trefflichen Hintergründe erinnernd), oder gar religiöse Gegenstände darstellen soll. Er kann nun einmal den Pomp und das Gepränge, die höfische Eleganz und Ceremonie nicht lassen, auch wo sie am wenigsten hingehören, und so muß sich die Tochter des Hirten Jethro mit allem Apparat einer Balletprinzessin vermählen, müssen sogar die Engel, nach der Versuchung dem siegenden Heiland nahend, ein zierlich Gezelt über ihm aufschlagen, ihm Räucherwerk, Früchte, sowie ein riesiges Prachtgefäß nebst Serviette — zu Trunk oder Abwaschung darbringen. Etwas glücklicher ist eine „Speisung der Fünftausend", in weiter Landschaft kunstvoll gruppirt, und beiläufig gesagt, das unverkennbare Mittelglied zwischen jenen opernhaften Miniaturcompositionen Callot's, und gewissen nicht minder figurenreichen späteren Darstellungen, von denen uns ein „Untergang der Rotte Korah's" (von der Erde verschlungen), früher im Musée du Luxembourg, trotz des vergessenen Autornamens in ergötzlichster Erinnerung geblieben.

Ganz und gar unleidlich aber wird unser berühmter Hofmaler, wenn er sich aufs Gebiet des (religiösen und des allgemein-menschlichen) Gefühls begibt; — mit alleiniger Ausnahme vielleicht eines seiner berühmtesten Bilder, des „Christ aux anges", eines Gekreuzigten nämlich, den zahlreiche schwebende und knieende Jünglingsengel verehren und beweinen. Es ist viel Schönes und selbst Rührendes darin, und fast möchten

wir nichts als die — geschlossene französische Lilienkrone auf blauem, goldgesticktem Sammetkissen wegwünschen, die am Fuße des Kreuzes niedergelegt die Veranlassung des Bildes — und das Ganze angeblich als Traumgesicht der königlichen Auftraggeberin, Anna von Oestreich, bezeichnen soll. Man sieht an diesem scheinbar geringfügigen und doch so charakteristischen Umstande, welche Fesseln mitunter dem Gedankengang des Künstlers mögen angelegt worden sein, und gern mag man ihn darauf hin von so mancher Geschmacklosigkeit stillschweigend absolviren. Und was die mimische Sprache betrifft, in der sich allerdings oft mit unerträglicher Unwahrheit und Ziererei die Empfindungen bei ihm aussprechen, so ist er, wie wir schon früher angedeutet, weit entfernt, sie erfunden zu haben. Aber freilich hat er die zweideutige Ehre, ihr gleichsam eine Grammatik gegeben zu haben.

Wir meinen jene berühmte Folge von Charakterköpfen, „Les passions" betitelt (1727 erschienen), die ursprünglich zur Illustration eines akademischen Vortrages bestimmt, und von einer höchst charakteristischen Erklärung begleitet, bis auf den heutigen Tag in Frankreich und anderswo ein gewisses Ansehn behauptet. Unserer bescheidenen Ansicht nach kann es etwas Forcirteres und dabei Falscheres kaum geben. Mit offenem Munde und niedergezogenen Brauen starrt die Attention — sie könnte eben so gut Entsetzen heißen, während dieses, l'Effroi, mit weit offenem Munde schreiend der Wuth gleicht. Douleur corporelle simple und Douleur aigue (dieser etwa dem älteren Sohne Laokoons entsprechend) steigern sich nicht übel, auch Haine (ou Jalousie) ist unverkennbar, aber Mépris reißt die Augen auf und zieht die Mundwinkel herunter, daß wir ihn wiederum für eine Steigerung der Wuth halten sollten. Joie tranquille ist wenigstens tranquille genug, nämlich vollständig indifferent, die Tristesse freilich deutlich genug, aber unendlich banal, das Weinen (Pleurer) sieht wie verstellter Schlaf aus, und wenn die Anbetung (Veneration) ebenfalls wie schlummernd die Lider senkt, verdreht die Entzückung (Ravissement) die Augen himmelwärts und neigt das Haupt (wie der Text ausdrücklich bemerkt) „auf die linke Seite". Was wollen die Schüler mehr! Das schlechteste Modell kann ihnen diese Grimassen

auf Befehl nachschneiden, — und von dem Uebrigen nicht zu reden, welch unschätzbaren Aufschluß enthält nicht allein das letzte Vorbilderpaar nebst Erläuterung — besonders für geistliche Stoffe! Ueberdies, wohin sie in jener Zeit blickten, mußten ihre Augen dem praktischen Erfolge solcher Lehre begegnen, — und vielleicht nicht in der Kunst allein. Auch im Leben gingen ja heuchlerische Bigotterie und unverhüllte Verderbniß Hand in Hand und aus so mancher galanten „Wittwe Scarron" mochte gelegentlich eine gottselige Frau von Maintenon werden.

Nicht zur Anklage, vielmehr zur Vertheidigung des Künstlers, doch zur Charakteristik seiner ganzen Zeit sei uns gestattet, eine Inschrift anzuführen, die sich unter einer seiner kokettesten Gestalten, einer „sich entäußernden" Magdalena (beiläufig prachtvoll von Edelingk gestochen) vorfindet. In ähnlichem Charakter, ohnmächtig und von Engeln gestützt, hatte zuvor schon Vouet dieselbe Heilige gemalt, und der Spruch darunter klingt sicher befremdlich genug:

Incertum moritur vel Magdala languet amore;
Langueat haud refert an moriatur — Amat!

Aber er ist doch nur ein blasser Widerschein neben der raffinirten Frivolität der folgenden Distichen:

Magdala dum gemmas baccisque monile coruscum
Projicit ac formae detrahit arma suae,
Dum vultus lacrimis et lumina turbat, amoris
Mirare insidias! hac capit arte Deum!

Sie stimmen leider mit dem Bilde nur allzu gut, aber dennoch möchten wir gern zweifeln, ob der Maler gewollt, was ihm der Poet (J. B. unterzeichnet er) so dreist in den Mund gelegt.

Wenden wir uns, ehe wir von dem Ersteren scheiden, noch zu einer erfreulicheren Seite seines Talents, wo wir zugleich eine Hauptstärke seiner und, wenn wir ein wenig vorausgreifen dürfen, auch der nächstfolgenden Kunstepoche finden werden, zu den Leistungen im Portraitfach. Was eine ebenso brillante als gediegene Technik, eine je nach Bedürfniß ebenso reizende als imposante Färbung, ein ausgebildetes Verständniß für Hervortreten der Hauptsache, Sichunterordnen und doch erfolgreiches

Secundiren der Nebendinge, kurz was das Decorative im höchsten Sinne des Wortes betrifft, finden wir bei Le Brun sowohl als bei zahlreichen Zeitgenossen und Nachfolgern bis zur Revolution hin, den Rigaud, Mignard, Pesne, Silvestre, eine Reihe der glänzendsten Vorzüge vereinigt. Und wenn die lebenden Originale vielleicht in falscher Gravität und Zierlichkeit der Mode huldigten, so fehlte es ihnen doch auch bei weitem nicht immer an Geist und Scharfsinn, an wirklich naturwüchsiger Anmuth und heiterer Bonhommie. Jenes wie dieses haben ihre Maler uns aufbewahrt; wir dürfen ihnen das Eine nicht zur Schuld, wohl aber das Andere zum Verdienst anrechnen. Und reichen sie nicht an die großartige Einfachheit der Moro und Morone, der Tizian und Tintoretto, so dürften sich für andere Vorzüge nur wenige Neuere mit ihnen messen. — Doch wir haben noch einen klangvollen Namen aus der Epoche Ludwig XIV. nachzuholen.

Das Theater hatte sich in ihr entschieden zu einer „noblen Passion" aufgeschwungen; geistreiche Schauspieler, liebenswürdige Actricen waren mit den höchsten Kreisen der Aristokratie (der blasonnirten wie der geistigen) in Berührung gekommen; ja die Majestät selbst scheute diese Berührung nicht, und vielleicht nirgends erscheint der „große Monarch" liebenswürdiger, als wenn er den Scherzen Moliere's zulächelt, und dessen vielverfolgten Tartüffe vor den beleidigten Heuchlern in Schutz nimmt. Denn nicht die tragische Muse allein durfte seinem Thron nahen, ihm in ihren Königen und Heroen sein Spiegelbild zeigen; auch ihre Schwester mit der lachenden Maske war nicht minder willkommen. Blieb doch der gekrönte Halbgott trotz alledem immer noch Mensch und Franzose; er wollte herrschen, aber er mußte auch genießen und sich amüsiren. Fruchtbare Wechselbeziehungen zwischen Hof und Theater, Leben und Kunst blieben nicht aus. Es war für den Schauspieler keine so üble Sitte, als sie uns heute vorkommt, daß die von Spitzen, Federn und Bandschleifen wogenden, zwischen Witz und Albernheit schillernden Höflinge selbst während der Vorstellung den Raum auf den Brettern beengten, daß der fingirte Marquis sein Original zu Studium und Vergleichung unmittelbar neben sich hatte. Was

Wunder, wenn die Copie ähnlich wurde, wenn bald auch Jener von Diesem unwillkürlich Formen und Farben annahm. Es ist dieses ganz eigenthümliche, in seinen Folgen nicht unbedenkliche, aber in seiner Erscheinung gewiß reizvolle Verhältniß, was in Antoine Watteau's kurzer, aber glänzender Laufbahn seinen künstlerischen Ausdruck gefunden hat.

Mit wahrer Erquickung begrüßen wir in diesem, unstreitig originellsten Maler seiner Zeit wiederum eine jener echt französischen Naturen, die mit alle dem, was an Anderen Koketterie und Ziererei wäre, durch einen Schatz von frischer, innerlicher Wahrheit und Liebenswürdigkeit versöhnen. Er gibt uns Komödianten, er ist vielleicht stellenweise selber einer, aber im Komödianten steckt, wie bei Moliere, unverdorben und unverwüstlich — der Mensch. Er will nicht betrügen, ja nicht einmal täuschen, etwa gar rühren oder erschüttern — er spielt nur. Minaudiren euch diese hübschen geputzten Mädchen und Frauen zu stark, wenn sie ihre feierliche Menuet, ihre muntere Gavotte vor euch aufführen? Ei, das gehört eben dazu, es ist der Charakter des Tanzes! Seht euch nur ihre behaglich im Grase ruhenden Gespielinnen, seht euch ihre männlichen Begleiter beim Jagd-Rendezvous an, ob man natürlicher, unbefangener sein kann! Jener Herr in Rosa-Atlas mit Silber, den schimmernden Köcher an der Seite (Berliner Museum) will kein Apoll sein, sein lächelnder Genoß mit Rebenkranz, Pokal und Pantherfell ebenso wenig ein Bacchus; sie beabsichtigen nur, diesem Costum entsprechende Pas und Dialoge zu exekutiren. Und so sind sie trotz seines Flitterstaates wahr im schönsten Sinne des Wortes. Nicht wahre Schäfer und Schäferinnen, Götter und Nymphen, — das fällt ihnen und auch dem Maler nicht ein. Wohl aber die galanten Cavaliere, die liebes- und lebenslustigen Marquisen seiner Zeit, die sich so gern aus dem Zwange der Etikette in ein fingirtes Arkadien flüchteten; nicht Pilger nach irgend einer heiligen Stätte der Religion, nur (auf einer seiner anmuthigsten Compositionen, Bon voyage betitelt, im Louvre) fröhliche Liebespilger, die sich mit bekränzten Stäben gen Cythere einschiffen. Es ist wahr, sie sind diesmal (wenn sonst nur steinerne Cupido's und Faunen sie belauschen) von lebendigen Flügelknaben umflattert

und angeführt, aber das ist auch so ziemlich die einzige Anwendung, die der Künstler von der seiner Zeit so viel mißbrauchten Allegorie gemacht, und wir dürfen sie wohl mit den Ris et Plaisirs der Molierefchen Zwischenspiele (l'amour médecin) entschuldigen und identificiren.

Nicht selten will Watteau aber auch nichts Anderes, als uns wirkliche Komödianten von Fach, italiänische oder französische, geradezu in ihrem B e r u f e vorführen, wie sie tanzen und musiciren, zanken und liebeln, oder bei Mond- und Fackellicht scherzhafte Serenaden bringen. Ein Couplet unter einer dieser Compositionen sagt uns vielleicht am deutlichsten, was der Maler, wenigstens nach der Meinung seiner Zeitgenossen, beabsichtigt.

Les habits sont Italiens,
Les airs François, et je parie,
Que dans ce vrays Comédiens
Gît une aimable tromperie,
Et qu' Italiens et François
Riant de l'humaine folie
Ils se moquent tout à la fois
De la France et de l'Italie.

Ist der Gedanke nicht beinahe g r i e c h i s c h trotz des gallischen Habits, und dürfen wir, so weit auch das Rococo und die Antike aus einander liegen mögen, nicht an der letzteren wohlbekannte Masken, ihre köstlichen kleinen Bronzefiguren von Gauklern und Histrionen erinnern?

Es gibt in seiner Art nichts Anmuthigeres, als eine Reihe von Studien, die Watteau nach dem Leben gezeichnet, und die man in zwei großen Foliobänden durch den Kupferstich vervielfältigt hat. Wir haben viele Gestalten davon in seinen Bildern (und deren Nachbildern) wiedergefunden, und kein Zweifel ist uns geblieben, daß wir es hier und dort fast überall mit unmittelbaren Portraits zu thun haben. Das erforderliche historische und literarische Material liegt uns (örtlich) zu fern, sie genauer zu durchforschen, aber in Paris, meinen wir, müßt' es eine leichte und lohnende Mühe sein, nicht nur unter diesen grotesken Costumen die Pantalons und Pulcinelle der italiänischen, die Lelie und Clitandre (Liebhaber), die Agnes und Celimene

(naive und kokette Liebhaberin), sammt den Gorgibus und Geronte (den komischen Alten), den Scapin und Sganarelle (den spitzbübischen Bedienten) der französischen Komödie — sondern auch unter diesen gescheuten Männer- und reizenden Frauengesichtern die La Grange und Du Croisy, die (Damen) de Brie und Bejart, die berühmten und beliebten Darsteller jener Figuren herauszulesen. Möchten wir doch ohnehin darauf schwören, in einem jener Blätter (Nr. 198) die blitzenden Augen, die scharf gezeichneten, geistvoll beweglichen Brauen des großen Moliere selber, vielleicht gar in seiner eigenen vollendetsten Schöpfung, der Rolle des Harpagon (L'Avare), erkannt zu haben. Aber auch außerhalb der Bühnenwelt lernen wir in diesen, oft ziemlich flüchtigen Studien den Lieblingsmaler der Perrückenzeit wider Erwarten als einen treuen, ungetrübten Spiegel der Natur kennen. Bettler in Lumpen oder Noblesse in Galla, Mönche oder Soldaten, normännische Bauernweiber mit der Spindel, oder Polen, Armenier, Griechen in ihrer Nationaltracht, kleine Savoyarden mit Putzschemel und Murmelthier, oder Mohrenpagen in phantastischer Livree — wir wüßten sie allzumal nicht frischer und unmittelbarer zu denken. Am meisten entzücken uns die Kinder (bäurische wie adlige, Köpfe oder ganze Figuren) — aber vielleicht haben wir hier gerade am wenigsten Ursache zu erstaunen. Ihnen gegenüber mußte der liebenswürdige Künstler am meisten er selber sein. Pflegt doch jene angeborne unverwüstliche Grazie der Menschlichkeit auch in ihnen siegreich jeglichem Flitter der Convention zu trotzen; sind doch selbst dem kühlen, strengen Poussin, dem pomphaft aufgebauschten Le Brun zuweilen reizende Kindergestalten und Gruppen gelungen.

So sind denn auch bei François Boucher, den man als den (ziemlich unverdienten) Erben seines Meisters Watteau auf dem Felde der Anmuth und der seiner Zeit allgemeinen Beliebtheit bezeichnen darf, die hübschen nackten Kinder, hier freilich fast immer als Amoretten verwendet, das Beste — wir hätten fast gesagt, das Leidlichste. Denn nichts mißt schärfer den Abstand zwischen der eben besprochenen Kunstepoche von der nächstfolgenden unter der Regierung Ludwig XV., und zwar zu Gunsten der ersteren, als wenn man von Watteau sich wendet zu

jenem „Maler der Grazien" oder vielmehr der Frau von Pompadour, der allerdings seine Grazien ähnlich genug sind.

Es ist unter diesem Scepter bald nur für Weiber von Gewicht, das Auge des Monarchen auf sich zu ziehen; für Männer genügt es, seinen Maitressen zu gefallen. So tritt die Gravität, der echte oder erkünstelte Anstand der letztvergangenen Periode zurück gegen die unverhüllte männliche oder weibliche Koketterie; das Laster selbst entkleidet sich nach und nach jeglichen Zwanges der Verstellung. Die edlen Formen, die man in Kunst und Leben bisher wenigstens erstrebt, tauschen sich aus gegen eine immer noch verführerische, aber mehr und mehr seelenlose — Gemeinheit. Das hübsche kleine Stumpfnäschen der Roxelane*) Frankreichs wird der Typus der Epoche; von der Würde — nicht sowohl der Frau, als wenigstens der Dame steigt man herab zu den Reizen einer gefälligen Soubrette. Göttin oder Schäferin, Muse oder Bauerdirne — all diese ewig lächelnden Geschöpfe sind weiter zu nichts mehr gut, als dem Kitzel einer wollüstigen Viertelstunde Genüge zu thun, und was schlimmer ist, sie scheinen mit diesem elend-lustigen Loose zufrieden. Von Wahrheit und Natur ist nur noch, wie wir vorher bemerkten, in Portraits die Rede, und jeder Zug dieser süßlich-faden, gefallsüchtig tänzelnden oder lüstern sich preisgebenden Kunst erzählt der Nachwelt von einem Zeitalter unerhörter Verderbniß.

Mitten aus dem abwärts rollenden Strom indeß, der immer reißender, aber mit lustig glitzernder Oberfläche dem Abgrunde der Revolution zueilt, tauchen noch vor dem Sturz zwei Künstlernamen, wie grüne Inseln, auf und fordern von uns einen kurzen Hinblick. Der eine ist Chardin, der erste und auf lange Zeit der einzige Maler Frankreichs, der frischen Herzens auf den Wegen der alten Niederländer die Natur sucht und findet, mit anspruchsloser Wahrheit, ohne Prätension, noch Ziererei seine kleinen bürgerlichen Köchinnen und ähnliche Gegenstände darstellt. Nicht mit Unrecht hat ihn einer der feinsten Geister Frankreichs, zugleich der, welcher am meisten und günstigsten

*) Favorit-Sultanin Solimans II. und Heldin eines Romans von Marmontel.

auf deutsche Bildung und ihre Träger, auf Lessing wie auf Göthe, eingewirkt, — hat ihn, sagen wir, Diderot gegen die Stimmen der Mode und des Ungeschmacks als einen Bevorzugten gekennzeichnet.

Aber auch der zweite jenes Künstlerpaares, Greuze, erinnert an denselben berühmten Namen, wenn wir uns erinnern, daß Diderot mitten im fortschreitenden Zersetzungsproceß der französischen Familie durch seinen „Hausvater" das Familiendrama als eine neue poetische Gattung begründete. Greuze malt Familiendramen; aus den einfachen Verhältnissen von Eltern zu Kindern, Schwiegerkindern, Enkeln entlehnt er seine Stoffe; — leider aber reicht der löbliche Vorsatz nicht immer aus, oder vielmehr er weiß in seiner Ausführung nicht die rechte Grenze zu halten. Statt sich mit dem Idyllischen zu begnügen, sucht er das Dramatische. Das Wochen- oder auch das Sterbebett, Familienunglück und Familienzwist, ja der väterliche Fluch und die Verstoßung (allerdings auch die Wiederaufnahme) des widerspenstigen Kindes tragen den alten Fluch der französischen Kunst, das declamirende, augenrollende und händefechtende Element auch in die friedliche bürgerliche oder ländliche Häuslichkeit, und machen nicht selten statt des erschütternden einen schlechthin fatalen Eindruck. Dazu contrastirt in der Ausführung eine gewisse forcirte Einfachheit, ja Liederlichkeit der Kleidung und sonstigen Faltenwerks (ungefähr was die französische Sprache unübersetzbar debraillé nennt) nicht eben glücklich mit einem Streben nach Größe und Styl in den Verhältnissen wie in der Composition, die (vergl. S. 187) an Poussin sich anlehnt. So bleibt denn von Natur und Wahrheit, wenigstens nach deutscher Empfindungsweise, oft nur der gute Wille übrig. Seine Mädchen minaudiren, sein Familienvater (denn er ist stets derselbe) geberdet sich wie ein tragischer Lear und Oedipus in lockerer Kniehose und ungestärkter, vielfach zerknitterter Wäsche; — sogar seine Kinder bewahren in diesen Zusammenstellungen nicht immer jenen unverwüstlichen Reiz, der sie selbst bei Boucher zu retten im Stande war. Desto vortrefflicher sind sie allerdings mitunter in Einzelfiguren (wie Petite Nanette, le petit boudeur, und besonders ein gewisses etwas mürrisches, kleines

Mädel ohne Unterschrift, mit einer Mönchspuppe) gerathen, nicht minder gewisse üppig-sinnliche, aber kernhaft naturwahre Frauengestalten (wie die Paresseuse und ihr Pendant, die Wäscherin), die dem Meister eigenthümlich sind. Denn wir dürfen nicht verschweigen, daß er, noch so sehr portirt für ehrbare Häuslichkeit, doch gelegentlich den Geschmack seiner Zeit für „freie" Darstellungen keineswegs verleugnet.

Doch hier machen wir, von Zeit, Stoff und Raum gleichmäßig genöthigt, noch einmal Halt, um uns eine eingehende Betrachtung, wie sich die französische Kunst durch die Revolution und ihre Bändiger bis zu unseren Tagen gestaltet, zum demnächst folgenden Schlusse zu versparen.

(Schluß folgt.)

H. v. Blomberg.

Ueber die dichterische Behandlung der Thiere.

Daß die Thiere Gegenstand dichterischer Behandlung werden können und vielfach geworden sind, kann nicht befremden; denn die Kunst ist ja überhaupt die Wiedergeburt der gesammten Natur aus dem menschlichen Geiste als Mikrokosmus; sie gründet sich auf ursprüngliche Wesensverwandtschaft des Menschen mit den übrigen Geschöpfen und schließt von diesen keines aus, dem irgend ein Anklang an menschliche Empfindung entlockt werden mag. Weil nun von allen Geschöpfen die Thiere dem Menschen am nächsten stehen, sollte man meinen, sie eigneten sich sogar ganz besonders zu poetischer Behandlung. Da aber neben theilweiser Aehnlichkeit ein wenigstens ebenso großer Abstand des thierischen Wesens vom menschlichen nicht minder jedem Gefühle sich aufdrängt, und sonst zum Wesen des Menschen gerechnet wird, daß er sich über das Thier erheben solle, so wird die Bestim-

mung der Gränze jener Behandlungsfähigkeit und der Art der Behandlung selbst erschwert durch eine gewisse Antinomie unserer Gefühle; und wenn auch die Thiere nie aufgehört haben Gegenstände der bildenden Kunst zu sein, so scheinen sie doch für die Poesie im engeren Sinne, welche mehr die seelische als die leibliche Seite der Natur darzustellen hat, Schwierigkeiten darzubieten. Ob dies bloß für das verständige Bewußtsein der Gegenwart gilt, muß eine geschichtliche Uebersicht der Thierdichtung entscheiden, wobei jedoch die literarischen Data, im Einzelnen als bekannt vorausgesetzt, nach ihrem psychologischen und culturhistorischen Werthe zusammengefaßt werden müssen.

In solcher Betrachtungsweise setzen wir als die älteste poetische Ansicht und Behandlung der Thiere die naiv-epische, deren Beginn noch in die vorgeschichtliche Zeit und mit dem „Ursprung der Mythologie" nahe zusammenfällt. (Vergl. die Vorrede und Einleitung des unter jenem Titel erschienenen Werkes von Schwarz.) Der naive Mensch, mächtig aufgeregt durch alle Vorgänge der ihn umgebenden Natur, besonders durch die, von denen sein sinnliches Leben in offenbarster Abhängigkeit steht, schreitet vom anfänglichen dumpfen Staunen dazu fort, jene gewaltigen Wirkungen auf einzelne Ursachen zurückzuführen. Die psychologische Mechanik dieses elementaren Denkens hat Steinthal in seiner Beleuchtung des Kuhnschen Buches „über die Herabkunft des Feuers" in einer Weise dargestellt, welcher nichts als eine weitere Anwendung beigefügt werden kann. Eine Reihe objectiver Mittelursachen aufzusuchen hat der Mensch im Drang der Eindrücke weder Fähigkeit noch Bedürfniß; sprungweise denkend greift er nach dem Nächsten, was die Anschauung selbst ihm Verwandtes darbietet. Die Ursachen der Naturereignisse scheinen, aus ihren Wirkungen auf alles Lebendige zu schließen (wie denn die Causalitätsverhältnisse am Thun und Leiden lebendiger Wesen am anschaulichsten hervortreten), auch selbst etwas Lebendiges sein zu müssen. Nun ist zwar, wie Mythologie und Etymologie beweisen, für die älteste Weltanschauung Alles lebendig, d. h. irgendwie beseelt, ein scharfer Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem und den verschiedenen Stufen beider noch weniger als heute denkbar; aber Grade

der Lebendigkeit wurden doch unterschieden, und das höchst lebendig Scheinende hatte Anspruch als Ursprung des Uebrigen zu gelten. Jenes wäre nach jetzigen Begriffen der Mensch selbst; aber dieser war in der Urzeit vor lauter Nähe sich selbst noch zu fern, um sein eigenes Object werden zu können, und fühlte sich von der Natur zu übermächtig ergriffen, als daß sie von seinesgleichen hätte beherrscht scheinen können. Dagegen nahm er an den Thieren, von seinem rein sinnlichen Standpunkte aus mit Recht, vielfache Ueberlegenheit an Kraft, Schnelligkeit, Sinnesschärfe u. s. w. wahr, ihre Lebensweise war ihm ebenso geheimnißvoll als anschaulich, und unter ihnen gaben sich viele unmittelbar als selbst zu jenen ihm theils nützlichen, theils schädlichen Naturmächten gehörig zu erkennen. Was Wunder, wenn er, a parte und a potiori schließend, auch wo er nicht sichtlich unter dem Einfluß von Thieren stand, die Ursachen alles Naturlebens in Thiergestalten verdichtete und eben damit erdichtete? Thiergestalten also, mehr oder weniger phantastische Auszeichnungen der ihn umgebenden, sind allenthalben die ältesten Gegenstände der Furcht und Verehrung des Menschen, und Reste dieser Vorstellungsweise haben massenhaft, nur im Lauf der Zeit mannichfach von späteren Elementen überwachsen und verkleidet, in Aberglaube und Sage noch des heutigen Volkes ein dämonisches Dasein behalten, und zwar, was wohl zu beachten ist, ursprünglich nicht als heilig oder symbolisch für schon vor ihnen oder neben ihnen bestehende Götter, sondern als die erste Gestalt göttlicher Wesen selbst. — In der Periode, von der hier die Rede ist, kann es sich natürlich nur um die dem Jäger- und Hirtenleben bekanntesten Thiere handeln; das kleinere Gewürm bleibt außer Betracht; einzelne Insecten, besonders geflügelte, mögen schon früh Beachtung gefunden haben; besonders aber eignen sich die Vögel, kraft ihrer freien Bewegung im Elemente der himmlischen Luft, zu Trägern göttlicher Eigenschaften.

Allen diesen Thieren wird nun von der mythischen Phantasie mancherlei angedichtet, aber sie sind darum noch nicht Gegenstand der dichtenden Kunst, auch nicht der volksmäßigsten; die Kosmogonieen, in denen Thiere vorkommen, wird darum noch Niemand „Thierdichtung“ nennen. Aber eine Vorberei-

tung der letzteren sind sie insofern, als die Thiere durch ihre Apotheose doch jedenfalls als edel, bedeutsam, dem Menschen ebenbürtig erklärt waren, und es brauchte nur der Ueberschuß, der ihnen dabei zukam, der pathologische Druck, der die Thiermythologie erzeugt hatte, hinweggenommen zu werden, damit rein ästhetische Gefühle Raum gewinnen konnten. Sobald daher beim Erwachen und Fortschreiten der Cultur eine hellere Erkenntniß die dämonisch unnahbaren Thiergestalten in menschenähnlichere Riesen, Helden, Götter umzugestalten anfing, so gewann das Thierleben, von dem Himmel, wohin die göttliche Verehrung es theilweise versetzt hatte, herabgesunken, auf Erden um so bestimmtere Gestalt; die Thiere werden unbefangener beobachtet, und indem der Mensch religiös von ihnen frei wird, werden sie selbst für ihn frei zur Verwendung im heiteren Spiele der Poesie. Während also zu den ersten wahren „Göttern" die Anfänge der Lyrik als Hymnen sich aufschwingen, macht der auch schon erwachte epische Drang neben den Erscheinungen der Götter auf Erden, in menschlicher und auch noch in thierischer Gestalt, das Leben der Thiere unter sich, in schon mehr verständiger realistischer Auffassung, zum Gegenstand mannichfacher Erzählungen, wie sie noch die heutige Kinderwelt ergötzen. Dieser Dichtung liegt freilich schon eine Ahnung menschenähnlicher Regungen und Verhältnisse der Thiere zu Grunde, aber die Vergleichung, auch wo sie uns komisch vorkommt, ist noch durchaus eine unbewußte; absichtliche Belehrung, Anspielung oder gar Satyre auf die menschliche Gesellschaft enthält sie nicht; sie quillt aus dem reinen Behagen am freien Spiel der natürlichen Kräfte des Körpers und der Leidenschaften, welche der Selbsterhaltungstrieb wirklich schon bei den Thieren hervorruft, in größerem Umfang und in weniger geheimnißvoller Weise als gewisse künstlerische und gesellschaftliche Instincte bei einigen sonst den Menschen ferner stehenden Gattungen. — Uebrigens können wir die älteste Form des Thierepos, auch bei den Germanen, nur aus literarischen Trümmern erschließen, und wenn auch ohne Zweifel die meisten begabteren Völker es einst in irgend einer Gestalt besaßen, so bedurfte es doch, um zu einer Kunstblüthe zu gelangen, Bedin-

gungen, die selbst, wo sie sich einmal fanden, nicht von Dauer sein konnten. — Der weiter und länger verbreitete Glaube an Metamorphose zwischen Thier und Mensch durch Zauber- oder Todesgewalt (Seelenwanderung) gehört so wenig zur eigentlichen Thierdichtung als die kosmogonischen Thiermythen, enthält auch bloß die Annahme leichten Gestaltwechsels, nicht einer Gleichheit von Thier- und Menschenseelen; aber er mag uns zur folgenden Stufe der Thierdichtung hinüberleiten, die wir die reflectirend didaktische nennen.

Nachdem schon die erste nur dadurch möglich gewesen war, daß Götter in mehr oder weniger idealisirter Menschengestalt an die Stelle der göttlichen Thiere traten, blieb der große Fortschritt zu thun, den Menschen selbst, als solchen, zum Gegenstand d. h. auch zur Form der Kunst zu machen. Es ist für die psychologische Geschichte der Menschheit ewig denkwürdig, daß dies nur auf dem Umwege durch die Thiere und Götter hindurch möglich war. Unbewußt hatte der Mensch den unsichtbaren Mächten, die als Thiere anzuschauen ihm schon nicht mehr genügte, seine eigene Gestalt geliehen; aber in diesem Bilde erkannte er nun endlich sich selbst, und indem er von den menschlichen Götterbildern das ideale Uebermaaß abzog, ganz ähnlich wie zuerst bei den Thieren, gewann er sich selbst auch für die weltliche Kunst, die allenthalben erst aus der heiligen geboren wird. Aber es ist wiederum ein wichtiges Gesetz der Psychologie, des Einzelnen und der Gesellschaft, daß solche Fortschritte, auch wenn sie im Innern entschieden sind und schon in gewissen Richtungen sich äußern, der Selbsterkenntniß noch längere Zeit verborgen bleiben und nur allmählich sich enthüllen; neben dem neu eingetretenen Element des Seelenlebens dauern die früheren Vorstellungsverbände fort, zuerst in unvermitteltem Widerspruch, dann in theilweiser Auflösung und Verschmelzung, bis zur völligen Ausscheidung des Unverträglichen auf beiden Seiten. Indem der Mensch von den Thieren Götter und von diesen sich selbst unterschied, hatte er mittelbar auch sich selbst von den Thieren unterschieden, und das war ja eben der ganze unermeßliche und nie wieder verlierbare Gewinn; aber wie den Göttern, selbst den reinsten der griechischen Plastik, einzelne

Thiere zuerst als untrennbare, dann als schmückende Begleitung anhafteten und noch spät zur conventionellen Stellvertretung dienten, wie ferner die Schöpfungs- und Heldensagen Götter und Menschen genealogisch zusammenschließen, so konnte auch die Thierwelt nicht mit Einem Schlage von der kaum erstandenen Menschheit losgetrennt werden. Das alte Thierepos, der Kindheit jeder Generation unmittelbar wohlgefällig, und auch den Erwachsenen noch mittelbar, durch die Erinnerung an die eigene Jugend, ehrwürdig, lebte also fort, auch nachdem sich neben ihm das heroische, die Verherrlichung eigentlich menschlicher Thatkraft, erhoben hatte. Aber wenn es sogar jetzt erst seine Blüthe zu entfalten scheint, so lag doch darin gerade auch schon das Vorzeichen seines Verfalls. Es wuchs dem Umfang nach, immer neue „branchen" (so heißen die Abschnitte des besonders weitläufigen altfranzösischen Renart) schlossen sich an, Episoden fügten sich ein; aber diese stoffliche Bereicherung wurde theils durch Hereinziehen menschlicher Motive erreicht, theils auch, wo sie aus der Thierwelt geschöpft war, erkauft mit Verflachung des Inhaltes und Auflösung der Form. Eine strenge „Einheit" und ein wahrer Fortschritt und Schluß der Handlung kann im Thierepos nie vorhanden gewesen sein; es bestand, wie das heroische, ursprünglich aus Cyklen locker zusammenhangender Lieder, die auch der späteren Hand einzelner Kunstdichter noch verschiedene Anordnung freiließen; aber eine gewisse „Einfachheit" der Anlage und des Tones war vom Wesen der ganzen Dichtungsart unzertrennlich. Als man daher, nicht damit zufrieden im Thierepos einen Spiegel der überwundenen Naturzustände zu sehen, dasselbe mit nicht mehr unwillkürlichen Beziehungen auf die gleichzeitigen Culturverhältnisse überlud und zu der Mannichfaltigkeit des heroischen hinaufschrauben wollte, konnte nichts als die Unmöglichkeit des Versuches zum Vorschein kommen. Der Kern der Handlung versteckte oder zerbröckelte sich in einer Masse zum Theil sich wiederholender Einzelabenteuer, und aus deren Zwischenräumen blickte immer offener ein moralisch-politischer Sinn und lehrhafter oder satyrischer Zweck als Hauptsache. Nur in der Verkleidung des Märchens konnten einzelne Bestandtheile des großen Ganzen ihr Dasein fristen;

sonst schwand die Lust und Fähigkeit zu naiv erzählender Behandlung des Thierlebens, das Thierepos als Ganzes wird zur Parodie menschlichen Heldenthums oder es zerfällt gänzlich in eine Menge von unabhängigen Thierfabeln. Es mag dies ein Fortschritt heißen, nicht bloß in der schon zu Anfang hervorgehobenen Hinsicht auf die Culturgeschichte im Großen, sondern auch in engerem Sinne, sofern es immer wünschbar und nothwendig ist, daß Triebe und Tendenzen, die nun einmal vorhanden, aber eine Zeit lang gleichsam unter der Oberfläche sich zu halten genöthigt sind, in der Gestalt hervortreten, die ihrer Natur und ihrem Zwecke, der Wahrheit und Schönheit zu dienen, angemessen ist. In dem ausgebildeten Thierepos lag mit dem Keim seines eigenen Verfalls auch der Keim der Fabel, die auf seinen Trümmern sich erheben sollte, und wir müssen sie insofern als eine neue und reinere, relativ berechtigte Kunstform begrüßen. Aber ihre Herkunft ist eben doch nur die der Moose und Schlingpflanzen auf Ruinen; sie zehrt auf einem durch Verwesung fruchtbaren Boden und vermag bei allem Wuchern in die Breite nicht sich selbständig in die Höhe zu richten, nie mehr den stämmigen Urwald herzustellen, in welchem ihre Vorgängerin erwachsen war. Ihr Verdienst ist, offen der didaktischen Dichtungsart anzugehören; daß sie damit einen Nachglanz der epischen verbindet, ist in ästhetischer Hinsicht kein Vorzug; beides zusammen aber ist für uns ein Grund, sie von der „Thierdichtung" im eigentlichen Sinne dieses Wortes auszuschließen, und es handelt sich nur darum, diese Auffassung noch näher zu begründen.

Schon im Thierepos war das Interesse an der Thierwelt, nachdem es zuerst ein objectives (in dem Sinne wie dies Wort von der Kindheit gelten kann) gewesen war, allmählich ein subjectives geworden. Im Wolfe sah man nicht bloß ein kühnes Thier, sondern das Bild eines frechen, gewaltthätigen, oft von seiner Gier verblendeten Räubers (früher nur eines edlen Helden, wie die zahlreichen mit „Wolf", „Aar", bei den Griechen auch mit „Löwe", gebildeten ehrenvollen Eigennamen beweisen), im Fuchse den listigen und schadenfrohen Bösewicht, und es spiegelt sich in der Haupthandlung, dem Kampfe dieser beiden

unter sich, des Fuchses überdies mit den meisten anderen Thieren und der ohnmächtigen Königsgewalt selbst, der auch in der Menschenwelt anfänglich dagewesene Krieg Aller gegen Alle, dann der Kampf der physisch oder geistig Schwächeren mit den Stärkeren, endlich der eines grob sinnlichen mit einem zwar geistigeren, aber ebenso unverbesserlich egoistischen Princips und des letzteren mit den Elementen sittlicher Ordnung. Schon die Annahme eines Thierstaates mit Hofdienst war nicht mehr der Natur entsprechend, sondern bewußte Uebertragung; noch offenbarer wurde mit der mönchischen Buße des Fuchses und ähnlichen Zügen der ursprüngliche Boden verlassen, der allegorischen Reflexion Thür und Thor geöffnet. Der in die Handlung, wenn auch nur untergeordnet und passiv, verflochtenen Thiere wurden immer mehrere, keines zwar ohne irgend welche natürliche Analogie mit menschlichen Charakteren und Situationen, aber auch keines ohne unnatürliche Erweiterung der thierischen Schranken, in viel mehr auffallender und störender Weise, als wenn z. B. allen Thieren menschliche Sprache geliehen wird, was nur die echt dichterische Figur für die wirklich bei ihnen vorhandenen Verkehrsformen ist. — Den Uebergang von dem in seiner Erweiterung sich auflösenden Thierepos zur kurzen Fabel zeigen die mittelhochdeutschen „Beispiele", wo eine immer noch ziemlich ausführliche Erzählung einer Thiergeschichte mit einer ausgesprochenen oder deutlich sich ergebenden Lehre schließt. Wenn diese auch ohne Zwang aus der Geschichte folgt, so ist doch, daß man sie folgen läßt, bereits ein Beweis, daß man sich über das Thierleben als solches erhoben hatte, und der Schritt nicht mehr weit zu der Fabel, wo die Lehre im Grunde das erste ist, oft auch förmlich vorausgeschickt wird, und die Geschichte bloß als Erläuterung und Bewährung nach sich zieht Durch die thier-epische Einführung hindurch blickt man jetzt gespannt nur auf den moralisch lehrhaften Ausgang; statt der Breite und Behaglichkeit, welche noch in den „Beispielen" waltet, verlangt man epigrammatische Kürze, wie sie Lessing bei Aesop musterhaft, bei den Späteren verdorben findet und durch seine eigenen Versuche wiederherstellen will. Die Thiere gelten hier, auch wo sie besser, als oft der Fall ist, zum Zweck der Lehre

gewählt sind, in allgemein bewußter Annahme nur noch als stellvertretende Masken menschlicher Persönlichkeiten, was sie im späteren Thierepos noch nicht durchgehends gewesen waren. Was also eine sehr weit gehende Vermischung thierischer und menschlicher Natur scheint, ist vielmehr eine ebenso starke Unterscheidung beider. Daß man trotzdem bei der Thierform stehen bleibt, beruht zwar zum Theil darauf, daß sie von der epischen Zeit her noch mechanisch geläufig war, mehr aber auf den dynamischen Gründen, daß man einerseits wirklich auch mit dem Lehrgehalt innerhalb der niederen Moral stehen blieb, diese aber, da man sie immerhin nothwendig fand, um so eindringlicher zu machen glaubte, indem man sie als gleichsam schon bei den Thieren (über denen man doch stehen wollte) gültig nachwies.

Hiermit ist der Lebensnerv der Thierfabel, ihre Stärke und Schwäche zugleich, berührt. Sie leidet an dem Hauptgebrechen, welches sich vom künstlichen Thierepos auf sie vererbt hat. Will sie Poesie bleiben, wenn auch nur didaktische, so darf sie, trotz ausgesprochener Allegorie, die Thiere nie zur bloßen Form erstarren lassen, weil sie dadurch die Illusion, die sie doch zum Theil noch beansprucht, selbst zerstört. Sie darf den Thieren mancherlei Menschliches andichten, sofern nur ein Analogon dafür sich an ihnen nachweisen läßt; aber was sich von dieser Art wirklich findet, genügt dem Interesse einer feineren Didaktik, wie sie wenigstens die neuere Zeit verlangt, nicht mehr, und es ist schwerlich zufällig, obwohl noch von keinem Literaturhistoriker (unseres Wissens) erklärt, warum gerade seit Lessings Reform, trotz derselben oder vielleicht gerade wegen ihr, die Thierfabel von keinem unserer neueren Dichter angebaut worden, vielmehr so viel als abgestorben ist. Muß es aber nicht der Tod einer Kunstform sein, wenn Inhalt und Form, Zweck und Mittel bei ihr in so unversöhnlichem Widerspruche stehen, wie es bei der Fabel der Fall ist, welche keinen Schritt zur Erhöhung des moralischen Interesses thun kann, ohne das ästhetische (der Wahrscheinlichkeit und individuellen Lebendigkeit) zu verletzen, dem letzteren nicht genügen kann, ohne das erstere herabzudrücken? Was die Thierfabel roher Zeitalter lehren konnte und

im Grunde immer nur gelehrt hat, die allgemeinsten Regeln einer nüchternen Moral, oft nicht einmal das, sondern zweideutige Maximen der sogenannten Lebensklugheit, wie das ursprünglich ebenfalls an einen Einzelfall angelehnte Sprichwort jetzt meistens in der knappsten Form sie darbietet, — all das ist heutzutage so allgemein bekannt und veraltet, daß es durch Thiere keinen neuen Reiz gewinnen kann; die Individualisirung, die wir jetzt für diesen Stoff verlangen, wenn er uns noch ansprechen soll, ist, wenigstens für die Poesie im engeren Sinne, nur noch im Reich menschlicher Zustände und Charaktere selbst zu finden. Die zeichnende Kunst besitzt für dieses Gebiet noch eigenthümliche und weniger erschöpfte Mittel, und doch glänzt die bedeutendste Leistung der Neuzeit in dieser Richtung, Kaulbachs Reineke Fuchs, offenbar mehr dadurch, daß Menschliches in die Thiere hineingelegt, als daß es in ihnen gefunden wird. Man geht bei dieser Thiermalerei davon aus, daß gewisse menschliche Physiognomieen mehr oder weniger an thierische erinnern, nicht so fast umgekehrt von der nur einem weiteren Blicke wahrnehmbaren Verklärung des Ausdrucks durch die Reihe der Thiere herauf; diese letztere Betrachtung war der komisch-satyrischen Richtung des späteren Thierepos wenig angemessen und ist mit der ersteren keineswegs dasselbe. Es bleibt dem Genie und Geschmack des bildenden Künstlers überlassen, wie weit er mit jenen Aehnlichkeiten über die Natur hinausgehen, deren zufälliges Spiel zu gesetzlichem Gepräge erheben kann und will; im Allgemeinen wird für ihn wie für den Dichter die Richtschnur gelten, daß die Thiere ein ihnen geliehenes Maaß von Menschlichkeit gerade so weit in sich aufzunehmen und gleichsam wieder auszustrahlen vermögen, als umgekehrt der Mensch seinerseits mit einem gewissen Maaß von Thierheit behaftet ist. Das ist nun leider immer noch der Fall; das Thier im Menschen ist der Complex der niederen Triebe und Leidenschaften (die sich eben auch in Gesichtszügen am meisten ausprägen), der bornirten Ansichten, närrischen Gewohnheiten; so lange also diese nicht überwunden sind, mag auch die Thierfabel fortleben. Aber sie wird zuletzt doch immer verflachen oder verarmen; denn jenes thierische Gebiet im Menschen ist eben der „allgemeine" Boden,

auf welchem das „Gemeine“, nicht aber feinere Individualität sich findet, die auch in ihren Verirrungen noch ein edleres Ziel verräth. Es ist ein bekannter Satz der Anthropologie, bestätigt durch die Kenntniß der Naturvölker: Je näher dem Thiere, desto weniger Individualität, und umgekehrt. Daß die Fabel uns fast ausschließlich nur Fehler und Schwächen, nicht Vorzüge der menschlichen Natur zeigt, ist zwar bezeichnend, würde aber für sich allein ihren ästhetischen und moralischen Werth nicht schmälern, wenn nicht damit, daß sie uns dieselben am Beispiel von Thieren zeigt, zugleich die Beschränkung verbunden wäre, sie überhaupt nur in ihrem Dasein statt in ihrer Entstehung und Bekämpfung, unter gewöhnlichen statt unter selteneren Bedingungen zeigen zu können. Das stimmt ganz mit dem zusammen, was, nach Lessing und Herder, in der Poetik überhaupt als das Wesen der Fabel angegeben wird, daß sie durch die größere Einfachheit, Festigkeit und Bekanntheit der Thiercharaktere und der Naturordnung, in der sie sich bewegen, jene anschauliche Kürze erreiche, womit die Handlungsweise der Subjecte in der gegebenen Situation als nothwendig erscheine und eben dadurch sich zur Lehre eigne. Das ist gewiß richtig: wenn man durch möglichst kurze Erzählungen belehren will und wenn es eine Kunstform dafür gegeben hat und noch ferner geben soll, so kann es nur die Thierfabel sein; aber wenn sie ein relativer Fortschritt über das reflectirte Thierepos war, so war es nicht minder ein solcher, wenn schon in den „Beispielen“ des Mittelalters und in neuerer Zeit von mehreren Dichtern in diese lehrhaften Erzählungen neben oder statt der Thiere entweder geradezu Menschen oder nach der anderen Seite sogar Pflanzen, Elemente und noch leblosere Dinge als Subjecte eingeführt wurden. Die Belebungs- und Personifikationsfähigkeit der Poesie ist schrankenlos, und gewisse Beziehungen des Menschenlebens, darunter manche feinere und tiefere, scheinen allerdings (merkwürdig genug!) in der vegetabilischen und sogar in der anorganischen Natur noch sprechendere Parallelen zu finden als in der Thierwelt.

Ist denn nun die Thierdichtung für alle Zeiten versiegt oder nächstens zu versiegen bestimmt? Als besondere Gattung der

Poesie, und zwar der epischen oder didaktischen in der bisherigen Weise, ohne Zweifel. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Thiere auf keinerlei Weise poetisch behandelt werden können; sie werden nur des Vorrechts beraubt, die ohnehin für sie undankbare Rolle von Menschen zu spielen, und ihrer wahren Natur endlich zurückgegeben. In dieser Stellung nehmen sie unter der Gesammtheit der Geschöpfe einen ehrenvollen Rang ein und werden nie aufhören, für lyrische Dichtung fruchtbares Motiv, gelegentlich wohl auch Gegenstand ausführlicherer Schilderung zu werden, wie sie es neben der eigentlichen Thierdichtung stets gewesen sind. Schon das Buch Hiob enthält Proben solcher Behandlung; Homer entnimmt eine Menge seiner herrlichsten Bilder einer von mythologischen Ansichten ganz unabhängigen Beobachtung des Thierlebens; das deutsche Kinderlied unterhält sich mit den Thieren und deutet ihre Sprache, ohne ins alte Epos zurückzufallen, und neuere Dichter haben bald die trauliche (Hebel, Usteri), bald die wilde Saite (Chamisso, Freiligrath) glücklich angeschlagen. Der Natursinn, der dazu gehört, steht der ersten Stufe der Thierdichtung näher als der zweiten, unterscheidet sich aber auch von jener bedeutend. Seine Objectivität ist eine viel reinere, weil durch die dualistische Reflexion hindurchgegangen und gleichsam wiedergeboren, und wenn wir die beiden ersten Stufen unter dem Ausdruck „idealistisch" zusammenfassen können, so gebührt der Name „realistisch" einer dritten, wo sich erst auf dem entschiedenen Bruche zwischen Thier und Mensch die Möglichkeit öffnet, beiden Theilen nach ihrer Art vollkommen gerecht zu werden und jenes wahrhaft gemüthliche und eben dadurch auch poetische Verhältniß zwischen ihnen zu begründen, von dem der Dichter sagt:

> . . . „Vergönnest mir in ihre tiefe Brust
> Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
> Du führst die Reihe der Lebendigen
> An mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
> Im feuchten Busch, in Luft und Wasser kennen."

Durch die universale Richtung der neueren Naturforschung ist auch über der Thierwelt manch neues Licht aufgegangen, welches durch das Mittel der allgemeinen Bildung auch der

Poesie zufließen muß. Je allseitiger und im Einzelnen gründlicher man die Thiere beobachten gelernt hat, um so mehr erkannte man, daß sie im großen Ganzen und wieder in kleineren Gesammtheiten eine vollkommene Welt für sich seien, würdig und anziehend als solche behandelt zu werden, weder fähig noch bedürftig einer Ausstattung mit menschlichen Zuthaten. Vergleichung mit den Menschen drängt sich auch jetzt noch allenthalben auf, aber ihrer Schranken bewußt, wird sie humoristisch und bedient sich der derberen Formen früherer Thierdichtung nur in sublimirter Gestalt zu neuem Bildungsstoffe. — Erst seit die Wissenschaft den Thieren wie den Pflanzen eine Geographie und, man darf fast sagen, auch eine Geschichte geschaffen hat, wie dem großen Erdkörper selbst, den sie mit uns bewohnen, erst seitdem muthen sie uns heimathlich an, und Werke wie „Das Thierleben der Alpenwelt", die „Naturstudien" von Masius, „Die Vögel" von Brehm u. a. zeigen, daß auch in prosaischer Form, durch Verbindung populärer Wissenschaft mit Illustrationen, die Thierwelt sich mit poetischem Duft umgeben läßt. In Novelle und Roman können Hausthiere zur Scenerie, auch zu einzelnen Charakterschilderungen mithelfen; als sentimentale Motive werden sie kaum anders als in komischer Weise vorkommen*). Erzählungen von merkwürdigen Thier-Exemplaren gehören mehr in die Naturgeschichte und Psychologie als in die Poesie. — Nationale Verschiedenheiten in der dichterischen Behandlung der Thiere sind, soweit sie nicht mit weltgeschichtlichen Culturstufen zusammenfallen, von vornherein unwahrscheinlich und werden sich kaum aufweisen lassen. Den Thieren gegenüber erscheint die Menschheit in geschlossener Reihe; vor

*) In seiner neuesten Novelle: Annina hat Paul Heyse ein treffliches Beispiel für die Mitwirkung der Thiere bei den Herzensereignissen der Menschen gegeben. Er führt das Thier ganz realistisch als ein Glied in die Kette der causalen Erscheinungen ein, aber mit feinem Takt und Maß; denn es leistet, neben einem gewissen Grad von gleichsam symbolischer Theilnahme, so viel und nur so viel wie sonst etwa, und in dieser Erzählung selbst, auch Wind und Wetter leisten. Der komische Anstrich, welcher die Action der Thiere hier immer begleitet, dient nicht bloß ihrem Auftreten zu einem ästhetischen Freipaß, sondern auch zu einer gewissen Lindigkeit der Stimmung für das Ganze, besonders in der Wiedererinnerung nach dem Lesen. M. L.

jener tieferen Differenz gegen außen müssen alle inneren verschwinden. Das Thierepos kann nicht den Germanen allein zugeeignet werden, obwohl seine literarische Gestalt am vollständigsten und auch sonst Sinn für ähnliche innigere Naturanschauung bei ihnen in höherem Maße sich erhalten hat, als bei den Romanen. Auch den Fabeln der Inder, der griechischen Batrachomyomachie und den „Vögeln" des Aristophanes werden naivere Thiergedichte vorausgegangen sein. Die didaktische Fabel selbst ist vollends kosmopolitisch, resp. urgemeinsam orientalisch, wie die meisten Culturelemente (vergl. Eberts Jahrbuch f. roman. u. engl. Lit. 3, 74). Zur Ausprägung feinerer Geistesunterschiede, wie doch die nationalen sind, in der Behandlungsweise des gleichen Stoffes boten eben die Thiere keine Möglichkeit. Intimere Verhältnisse einzelner Völker zu gewissen Thieren gehören durch ihre geographischen Bedingungen zu den möglichen Gegenständen jener realistischen Thierdichtung.

L. Tobler, Dr.

Ueber Charakteristik der Sprachen.

(August Schleicher, Die deutsche Sprache. Stuttgart, J. G. Cottascher Verlag. 1860.)

Wir sind von der Logik, von allen Classificationen und Genealogieen her gewöhnt, uns einen idealen Raum zu construiren. Wie wir nun z. B. die Lage einer Stadt auf der Erde jemandem auf der Landkarte zeigen können und damit zugleich stillschweigend über Klima, Möglichkeit zu weltgeschichtlicher Bedeutung, und was sonst noch von dem Boden abhängt, eine bestimmte Belehrung gewähren: so können wir auch auf einer idealen Sprach-Karte, einem orbis linguarum, die Lage einer Sprache bezeichnen und so mit einem Schlage die wesentlichsten Aufschlüsse über ihre Form geben. — Wenn ferner die Sprache selbst wieder in einem größeren Kreise gleichartiger Erscheinungen

liegt, so muß auch die Stellung der Sprache im Allgemeinen in diesem Kreise gekennzeichnet sein.

Wollte also der Verf. unsere Muttersprache charakterisiren, so that er recht, sie ehe er sich ihr näherte, in weiten, sich immer mehr verengenden Kreisen zu umziehen, und so bildet die Einleitung in sechs Kapiteln gut ein Drittel des ganzen Buches. Er beginnt mit „der Sprache im Allgemeinen".

Sogleich auf der ersten Seite gibt der Verf. zu verstehen, daß die Sprachen Organismen sind, und zwar solche, welche von allen Organismen unser innerstes Wesen am nächsten angehen. Das ist unschuldig, aber unbestimmt. — Weiter wird dann die Frage aufgeworfen: Was ist Sprache? und dahin beantwortet: „Sprache ist lautes Denken", „der lautliche Ausdruck des Gedankens", „der mittelst des Lautes zur Erscheinung gelangende Denkprozeß" und das heißt (wie aus S. 6 hervorgeht) das durch den Laut „zur wirklichen Existenz" gebrachte Denken. Und fragen wir, wie die Sprache solche Aufgabe löst, so ist die Antwort, die Sprache gebe „ein lautliches Abbild des Denkens".

Wenn aber die Sprache bloß ein Bild des Denkens ist, wenn sie den Vorgang des Denkens im Laute verkörpert, so wird ja das Denken als wirklich existirend schon vor und ohne Sprache gesetzt, und wozu und wie erfolgt dann das Sprechen auf das schon fertige Denken?

Es ist also klar, der Verf. hat von der Sprache die triviale Ansicht, als wäre sie bloß eine lautliche Begleitung des Denkens. Daher sagt er in geistreicher Trivialität: „Sprache ist lautes Denken, wie Denken lautloses Sprechen", d. h. Denken ist Denken, und Sprache ist der das Denken begleitende Laut. Aus dieser Flachheit sucht sich der Verf. zunächst durch den unbestimmten Ausdruck „zur Erscheinung gelangen" zu retten, und gibt diesen Worten gewaltsam den Sinn: zur wirklichen Existenz gebracht werden. Sogleich aber zeigt sich diese Anstrengung als vergeblich; denn er fällt in die anfängliche Ansicht zurück: die Sprache ist nur das den Gedanken begleitende Abbild. Wie es möglich ist, das Denken in Laute zu verkörpern, abzubilden, diese Frage hat sich der Verf. nicht vorgelegt.

„Der Laut, heißt es, ist ein Erzeugniß der Thätigkeit unserer Sprachorgane . . . das Denken ist Hirnthätigkeit, Bewegung des Geistes". Weiß nun der Leser, warum Sprechen und Denken organische Thätigkeiten sind? — Der Laut aber ist wegen seiner Mannichfaltigkeit und Flüchtigkeit „vorzüglich geeignet zum Vehikel des Denkens, das sich in keinem anderen Medium so frei und schnell zu bewegen im Stande wäre". Hier ist der Laut so flüchtig gewesen, ein so vortreffliches Vehikel des Gedankens, daß dem Verf. das Denken ganz abhanden gekommen zu sein scheint. Die Hirnthätigkeit also bedarf des Lautes zum Vehikel? und bewegt sich im Laute? und so bildet sie sich ab und verkörpert sich im Laute? — Die Sprache ist das „lautliche Abbild, so zu sagen, der lautliche Leib des Denkens" (S. 18); ist denn der Leib das Abbild der Seele?

Wir sind noch nicht zu Ende. Der Laut soll also Bild, Medium, Vehikel des Denkens, und das Denken Hirnthätigkeit sein, und endlich soll nun noch der Laut „die Function haben", das Denken hervorzubringen. Obwohl aber der Laut das Denken zur Existenz bringt, so gibt es doch ein lautloses Denken, oder ein lautloses Sprechen; und wenn nun das Denken in zwei Elemente zerfällt, in Begriffe und Vorstellungen einerseits, welche das Material des Denkens bilden, und andererseits in die Beziehung, in welcher die Begriffe und Vorstellungen im Denken gefaßt werden, und welche als die formale Seite des Denkens anzusehen ist: so kann die Sprache die ganze formale Seite des Denkens unverkörpert lassen, diese ist aber darum doch nicht weniger da. Das Denken ist also nach Seiten der Beziehung oder Form gar nicht abhängig von der Function der Laute.

Dies ist der Eingang eines Buches, das „für jeden Gebildeten unserer Nation zugänglich und brauchbar" sein soll, das „zur Klärung des deutschen Volksbewußtseins und zur Kräftigung des deutschen Nationalgefühls" beitragen soll.

Auf der ersten Seite desselben Blattes, dessen Inhalt wir soeben kennen gelernt haben, steht auch noch Folgendes. „Die Sprache ist nicht der unmittelbare Ausdruck des Fühlens und Wollens, sondern nur des Denkens. Soll Fühlen und Wollen

mittelst der Sprache zum Ausdrucke gelangen, so kann dies nur mittelbar geschehen, nämlich in der Form eines Gedankens"; auf der anderen Seite aber wird, wie noch öfter anderswo, behauptet, daß „Form und Inhalt" untrennbar sind. Nichts desto weniger vermag die Hirnthätigkeit, das Denken, ihre Form wie einen Balg abzustreifen, so daß sich nun z. B. die Fußschmerzen in letztere stecken können. Die Gefühle aber müssen, um sich die Form der Gedanken umhängen zu können, vorher aus ihrer eigenen Haut gefahren sein; denn eine solche haben sie ursprünglich; nämlich „der unmittelbare Ausdruck des Gefühls und der Empfindung sowie des Wollens und Begehrens findet statt durch Naturlaute, wie Schreien, Lachen und durch die Lautgebärden, durch die echten Interjectionen." Was treibt sie denn nun dazu, sich so wunderlich zu vermummen?

Sprache ist Ausdruck, Erscheinung des Gedankens: dies ist die Erbschaft aus älterer Zeit, die der Verf. ohne Bedenken angetreten hat; der Laut bringt den Gedanken zur Existenz: dies ist ein Anflug von der sich verbreitenden Humboldtschen Ansicht; Denken ist die Function des Lautes: scheint der Gewinn, den sich der Verf. aus dem Materialismus zog. Er ist sich aber so wenig über den Werth jener drei Ausdrücke klar, ist so wenig im Stande sich den in denselben gebotenen Inhalt anzueignen, daß er sie als gleichbedeutend durch einander wirft und sich die Tiefe, freilich die trübe Tiefe, die in „Function" liegt, völlig ergebnißlos entgehen läßt. Das zeigt sich z. B. in Folgendem. Die materiale Seite des Denkens, die Vorstellungen und Begriffe, sofern sie lautlich ausgedrückt sind, will er Bedeutung nennen; die formale Seite nennt er Beziehung. „Die Function des Lautes besteht also in Bedeutung und Beziehung." „Bedeutung und Beziehung zusammen lautlich ausgedrückt geben das Wort; aus Worten besteht aber die Sprache, demnach beruht das Wesen des Wortes und somit das Wesen der Sprache im lautlichen Ausdrucke von Bedeutung und Beziehung; das Wesen einer jeden einzelnen Sprache wird bestimmt durch die Art und Weise, wie in ihr Bedeutung und Beziehung lautlich ausgedrückt wird." Um wie viel besser hätte der Verf. gesagt: das Wesen der einzelnen Sprache wird bestimmt durch die Art

und Weise, wie ihre Laute functioniren. Denn dies ist eben der Unterschied: redet man von Ausdruck, Erscheinung, Abbild, so ist der Gedanke das Prius und der Laut das Accessorische; redet man aber von Function, so ist der Laut, welcher functionirt, das Prius, und Bedeutung und Beziehung sind das Erzeugte, Bewirkte, Abhängige. Freilich ist weder das Eine, noch das Andere das Richtige.

Daß die Sprachen Organismen sind, haben wir schon gehört; inwiefern sie es sind, hat der Verf. nicht gesagt: aber der Ausdruck Function entstammt der organischen Ansicht. Könnte er nun diese festhalten! Er sagt, Verschiedenheit der Sprache könne stattfinden „vor allem im Laute selbst, indem die eine Sprache diese, die andere jene Laute und Lautverbindungen in gleicher Function anwendet.“ Ob es wohl eine Thierart oder eine Menschenrasse gibt, deren organischer Leib in der Function des Denkens nicht das Hirn, sondern den Magen oder die Nieren anwendet? und ob wohl andere Arten mit dem Magen zugleich denken und verdauen?

Wir sehen schon hieran, wie beim Verf. der Terminus Function seine specifische Bedeutung völlig verloren hat, und so wundern wir uns nicht mehr, wenn nun der Verf. vom „Lautmateriale“ spricht, welches „zum Ausdrucke der Function verwandt“ wird. Von wessen Function wohl hier die Rede sein mag? und welcher Art eine Function sein mag, die eines fremden Materials zu seinem Ausdrucke bedarf?

Nachdem wir hier einer grinsenden Leere ins Gesicht gesehen haben, dürfen wir uns wohl eine kleine Erfrischung gönnen. Wir wollen uns also fragen: wie steht es denn wohl mit dem Ausdrucke der Gefühle und Begehrungen durch Sprache? Die ältere Ansicht konnte auf diese Frage keine klare Antwort geben. Nachdem wir nun aber die Sprache als allgemeinstes und nothwendiges Apperceptions-Organ kennen gelernt haben, beantwortet sich uns jene Frage, so zu sagen, von selbst. Wenn wir einen Schmerz im Finger haben, so kommt zuerst das physiologische Verhältniß der organischen Theile dieses Gliedes in Betracht. Dieses Verhältniß ist etwas Reales, Existirendes, wie jeder Gegenstand unserer Wahrnehmung, also z. B. der Wolf. Das

Reale gibt sich unserer Seele kund und veranlaßt sie zur Erzeugung von Lust- oder Schmerz-Gefühlen und von Empfindungen (wie der Farben, Töne u. s. w.), welche letztere sich zu Anschauungen verbinden. So zeigt sich als zweiter Factor das Schmerz-Gefühl im Finger und der Verband von Empfindungen, wie grau, bestimmte Form und Größe, heulender Schrei des Wolfes. Dieser Factor nun ist drittens zu appercipiren, was durch die Sprache oder im Sprechen geschieht. Durch den gegenwärtigen Anblick des Wolfes nämlich werden diejenigen früheren Wahrnehmungen, welche demselben sehr ähnlich waren, wieder in das Bewußtsein gerufen; hiermit wird aber zugleich alles, was sonst noch bei den früheren Fällen bemerkt wurde, wenn dies auch jetzt nicht geschieht, in Erinnerung gebracht; z. B. wie der Wolf ein Schaf oder ein Kind zerriß. Dieser Umstand war das Wesentlichste bei den früheren Wahrnehmungen und erzeugt jetzt die Befürchtung, er könne wieder eintreten. Er mag nun eintreten oder nicht, der Mensch, der erzählen wollte, er habe diese Erscheinung gehabt, appercipirt sie durch dieses Moment des Zerreißens, und nennt das Gesehene den Zerreißer (denn Wolf kommt von einer Wurzel, die zerreißen bedeutete). Ganz ebenso wird der Schmerz im Finger ähnliche Gefühle, die man früher hatte, wieder in Erinnerung bringen, z. B. Gefühle, wie man sie hatte, wenn man spitze Dinge, Nadeln, in die Finger stach. Die Ursache dieser älteren Gefühle wird Apperceptions-Mittel für das gegenwärtige und man sagt, man habe einen stechenden Schmerz. Der Schmerz sticht nicht, und man leidet etwa an einem Geschwür; aber durch stechend wird gesagt, das Gefühl sei ähnlich anderen, welche durch ihre Ursache näher bezeichnet werden. So ist, wie dort ein Empfindungs-Verband von Wolf, hier ein Gefühl appercipirt und eben damit benannt, ausgedrückt. — Ferner sehen wir z. B. einen Baum fällen, oder wir bilden uns diese Thätigkeit in unserer Phantasie ein. Diese Anschauung, wirklich oder eingebildet, ist zu appercipiren; ob sie nun als bloß eingebildete in sich befriedigt ist, oder ob sie mit dem Begehren, verwirklicht zu werden, verknüpft ist, dies ist für die Apperception der Anschauung als solcher ganz gleichgültig, und dieser Unterschied ist eben nur Sache einer neuen Apperception,

welche etwa den Unterschied zwischen „er wird“ und „er werde gefällt“ erzeugt.

So sehen wir, daß die Sprache unmittelbar nur sich darstellt, mittelbar aber sowohl Anschauungen, in weiterer Entwickelung Begriffe, überhaupt also Erkenntnisse, als auch Gefühle und Begehrungen. Schließlich sei verwiesen auf die schöne Darlegung der hierher gehörigen Verhältnisse bei Lazarus, Leben der Seele. II. Geist und Sprache, S. 196—213.

Ich würde die unerquickliche Kritik des angezeigten Buches nicht übernommen haben, wenn ich nicht meinte, annehmen zu dürfen, daß sich hier eine gute Gelegenheit bietet, in den wesentlichsten Punkten unsere neue, aus Humboldt entwickelte Ansicht von dem Wesen und den Verhältnissen der Sprache der alten Ansicht gegenüberzustellen, wodurch ich nicht nur beide neu beleuchten, sondern auch den Vortheil zeigen kann, den die unsrige bei der Lösung unabweisbarer Fragen gewährt. Die Fruchtbarkeit der allgemeinen Grundsätze für die Erkenntniß des Einzelnen ist ein nicht zu verachtender Beweis ihrer Wahrheit. Wenn also hier unsere Verständigung mit den geehrten Lesern dieser Zeitschrift gefördert wird, so ist der Zweck dieser Anzeige erreicht.

So wollen wir denn, ehe wir weiter gehen, noch eine Frage berühren, die der Verf. gar nicht aufwirft, weil er sie vermuthlich für abgethan hält. In der That, es scheint jetzt für ausgemacht zu gelten, daß die Sprache nicht die Welt der äußeren Objecte, sondern nur das Innere des Menschen darstelle. Ob Humboldt derselben Ansicht war? Ich kann wenigstens folgende Stelle anführen, nach der diese Frage nicht bejaht werden kann (S. CCLXVII. oder 251). Es heißt vom Verbum: „Durch einen und ebendenselben synthetischen Act knüpft es durch das Sein“ (dieses Wort ist hier im streng metaphysischen Sinne zu nehmen, als Existenz, wie man vom Sein Gottes spricht) „das Prädicat mit dem Subjecte zusammen, allein so, daß das Sein, welches mit einem energischen Prädicate in ein Handeln übergeht, dem Subjecte selbst beigelegt, also das bloß als verknüpfbar Gedachte zum Zustande oder Vorgange in der Wirklichkeit wird. Man denkt nicht bloß den einschlagenden Blitz,

sondern der Blitz ist es selbst, der herniederfährt; man bringt nicht bloß den Geist und das Unvergängliche als verknüpfbar zusammen, sondern der Geist ist unvergänglich. Der Gedanke, wenn man sich so sinnlich ausdrücken könnte, verläßt durch das Verbum seine innere Wohnstätte und tritt in die Wirklichkeit über." Hier ist Eins klar und Eins dunkel. Klar ist, daß Humboldt nicht meinte, die Sprache stelle schlechthin Inneres, Gedachtes, als solches dar; dunkel ist, inwiefern durch das Verbum das Gedachte zur Wirklichkeit werde. Klar ist die Negation, dunkel die Position; aber hängt nicht aller Werth der ersteren davon ab, daß letztere klar werde?

Diese Klarheit zu erlangen ist die Aufgabe, die uns Humboldt hinterlassen hat; sie scheint sich aber zunächst wenigstens hinlänglich zu ergeben aus dem, was ich in meiner „Charakteristik der Sprach-Typen" S. 97. 98 gesagt habe. Wir müssen unterscheiden zwischen dem sprechenden Menschen als solchem oder der Sprache und dem Psychologen oder psychologischen Sprachforscher. Die Analogie gewisser physiologischer Verhältnisse kann die Klarheit über unseren Fall fördern. Der empfindende Mensch meint die blaue Farbe, den Würfel zu sehen und glaubt, der Zucker sei süß; der Physiolog belehrt uns, daß der Seele nur Erregungen und Zustände der Nerven zugeführt werden, daß Blau nichts Seiendes ist, sondern nur eine bestimmte Form der Erregung des Sehnerven durch den Lichtäther, daß Süß nicht eine dem Zucker angehörende objective Eigenschaft ist, sondern nur eine bestimmte Wirkungsweise des Zuckers auf die Geschmacksorgane bezeichnet. Was aber für den Physiologen Verhältnisse der Nerven sind, das gilt dem Empfindenden als objective Wirklichkeit. So meint auch der Sprechende — es frage nur jeder sein unbefangenes Gefühl — die Wirklichkeit darzustellen; man erzählt, was sich wirklich begeben hat, was ist oder war, kurz Objectives, Aeußeres. Nur der Psycholog weiß, daß der Erzählende immer nur Inneres darstellt. Die Sprache stellt also Inneres so dar, daß es Aeußeres bedeutet. Dem Sprechenden kommt es nur auf die Bedeutung an; der Psycholog untersucht den ganzen Vorgang des Sprechens. Die Sprache will das Object darstellen; that-

sächlich aber, dies erkennt die Wissenschaft, stellt sie nur die Wirkung des Objects auf das Subject dar. Was in des Menschen Innerem ist, spricht er aus als Aeußeres. Dies meinte Humboldt mit den Worten: „der Gedanke tritt in die Wirklichkeit über."

Der Verf. unterscheidet also zunächst Laut und Function, was man gewöhnlich Laut und Bedeutung nennt. Die Verschiedenheit der Sprachen zeigt sich nun nach dem Verf., wie schon bemerkt, vor allem in der Anwendung verschiedener Laute zu derselben Function. Da nun die Function sowohl die materiale Bedeutung, als auch die Beziehung der Vorstellungen umfaßt, so können nun zweitens nach dem Verf. „die Sprachen sich darin unterscheiden, daß die Beziehung bald lautlich ausgedrückt wird, bald nicht, daß der lautliche Ausdruck derselben bald vor, bald nach dem lautlichen Ausdrucke der Bedeutung (d. h. vor oder nach der Wurzel) steht oder gar in diesen hineintritt oder mit ihm verschmilzt" (d. h. daß Prä- oder Suf- oder Infigirung oder Wandlungen der Wurzel vorgenommen werden). Dieses Verhältniß in den Sprachen nennt der Verf. ihre Form, wir nennen es die Lautform. Drittens aber, bemerkt der Verf., „können sich auch in der Function Verschiedenheiten tief innerer Art in den Sprachen entwickeln, indem die eine Sprache mehr Functionen (Bedeutungen, Beziehungen) hat als die andere u. s. f." (S. 8).

Das Wesen der Sprache wird also „durch drei Momente bestimmt, durch Laut, Form und Function". Was der Verf. Laut nennt, nennen wir den Lautstoff; was er Form nennt, heißt uns Lautform, im Gegensatze zur inneren Sprachform, welche letztere der Verf. gar nicht kennt; sondern, sie mit dem ausgedrückten Inhalt vermischend, nennt er beides zusammen Function, was man gewöhnlich in gleicher Verwirrung Bedeutung nennt. Der Verf. hat also nur die alte Ansicht mit neuen Ausdrücken wiedergegeben, die sich nicht sonderlich empfehlen.

Die Verschiedenheiten der Sprachen in der Function berührt er kaum; er zeigt nicht einmal, wie sie möglich ist, geschweige denn, welche Bedeutung, welchen Werth sie hat. Nur

das äußerliche quantitative Verhältniß hebt er hervor, daß die eine Sprache „mehr Functionen“ habe, als die andere. Das hinzugefügte „u. s. f.“ hebt über die Lücke hinweg. Bei solcher Unklarheit ist es denn auch begreiflich, wie der Verf. einerseits zugesteht (S. 11), daß die Verschiedenheiten in der Function „tief ins innerste Wesen der Sprache eingreifen“, wie er aber andererseits dennoch auf derselben Seite behauptet, daß „in der Form das Wesen der Sprache sich ganz vorzüglich offenbart“ — offenbar darum, weil nach dem Verf. die Sprache nur äußere Lautform ist, während das in dieser Form liegende Innere dem Denken angehört. Darum ist die Sprache, wie er sie faßt, Schaale eines fremden Kerns, äußerliches Gewand.

Dagegen werden wir behaupten: nicht in der Form offenbart sich das Wesen der Sprache, sondern durch die Form. Wir haben erstlich kein anderes Mittel, in das Innere der Sprache zu blicken, als durch die Lautform; in dieser aber liegt zweitens auch das ganze Innere der Sprache. Die Sprache besitzt nichts Geistiges, was sie nicht unmittelbar laut machte. Das gilt eben so wohl von den Vorstellungen, als auch von deren Beziehungen.

Einseitige Auffassung der Dinge bestraft sich durch Unfolge; denn die grundlos bei Seite gelassenen, unbeachtet gebliebenen Momente schleichen sich doch im Laufe der Darlegung ein. Das so unberechtigt Eingeschlichene aber bleibt ein der Untersuchung fremdes, nur halb angeeignetes Element, und kann also nicht zur vollen Erkenntniß und Würdigung gelangen. So geht es auch Verfasser. Er will bloß die Form der Sprache betrachten, nicht die Function oder Bedeutung dieser Sprachformen; aber er ist noch nicht einmal im Stande zu sagen, was Form ist, ohne unberechtigte Rücksicht auf die Function. Denn was ist nach ihm Form? die Weise, in welcher sich der Ausdruck der Beziehungen zu dem der Vorstellungen verhält. Ist denn nun der Verf. berechtigt, eine solche Definition zu geben, wenn er nicht zuvor das Wesen dieser doppelartigen Function dargelegt hat? Weil er aber hierzu nicht berechtigt ist, hat seine Definition auch für ihn selbst nicht ihren vollen Sinn und Werth; er weiß

nicht, was alles in ihr liegt. Daher bleibt auch alles mangelhaft, was er auf sie baut, wenn es nicht geradezu falsch wird. Dies wollen wir näher betrachten.

Der Verf. theilt die Sprachen mit Rücksicht auf ihre Form in drei Classen. Die erste Classe umfaßt die isolirenden Sprachen, unter ihnen auch das Chinesische. Es bestehe, meint der Verf., aus ganz unveränderlichen Elementen, und hier sei zwischen Wurzel und Wort kein Unterschied. Indessen, meint der Verf., „ganz und durchaus unabhängig von einander bleiben aber die Worte vielleicht in keiner der noch lebenden Sprachen, wenigstens in keiner der bisher bekannt gewordenen; auch im Chinesischen kann ein Wort durch ein oder mehrere andere näher bestimmt werden"; das soll heißen, wie aus dem hinzugefügten Beispiel hervorgeht, auch die chinesische Sprache habe Wörter, wie unsere Partikeln und Hülfsverba, deren Werth bloß grammatisch formal ist; z. B. *i li* mit Gewalt; *i*, entsprechend unserer Präposition mit, durch, ist also Hülfswurzel.

So hat denn der Verf. die Frage, wie sich diese Hülfswurzeln zur Beziehung verhalten, umgangen, hat aber, ohne es ausdrücklich zu erklären, doch entschieden genug verrathen, erstlich, daß die Hülfswurzeln zum Ausdrucke der Beziehung da sind, zweitens, daß sie die Bedeutungswurzeln „näher bestimmen" sollen, drittens, daß sie „die Beziehung umschreiben", viertens, daß es „Wurzeln" (Bedeutungswurzeln?) sind, welche „zu Beziehungsausdrücken herabgesunken" sind (S. 13). Dies sind vier Sätze von der größten Wichtigkeit für die Sprachwissenschaft, welche der Verf. ohne alle Vorbereitung, ohne jede Begründung, nicht aufstellt, sondern unbewußt einführt. In Folge dessen aber bleiben sie nicht bloß durchaus zweifelhaft, sondern nicht einmal ihr Inhalt selbst tritt nach seinem vollen Wesen und Umfange hervor. Es fehlt hier das wissenschaftliche Bewußtsein, der ernste Sinn für die Aufgabe.

Die zweite Classe umfaßt diejenigen Sprachen, in denen die Beziehungsausdrücke mit der durch sie näher bestimmten Wurzel fester verwachsen. Dies sind die zusammenfügenden Sprachen, auch anfügende, agglutinirende genannt. Eine Abart dieser Classe bilden die combinirenden Sprachen,

welche mit der Anfügung der zweiten Classe das Nebeneinandersetzen der ersten Classe vereinigen. Diese Sprachen lassen eine große Fülle von Möglichkeiten in der Stellung der Beziehungsausdrücke zur Bedeutungswurzel zu. — Der Verf. rechnet zu dieser zweiten Classe als Unterabtheilung auch die einverleibenden Sprachen, d. h. diejenigen, welche „am Verbum das nähere und fernere Object, ja auch die angeredete Person bezeichnen können"; z. B. drückt man sich im Kri (Nordamerika), um zu sagen „ich sehe seinen Sohn" in folgender Weise aus: u gusis-a ni wappa-m-im-owa er Sohn-sein ich sehe-ihn-den-sein(en). — Nun frage ich: ist denn das Object und die nähere Bestimmung des Objects bloße Beziehung? Und welch eine Classe hat hier der Verf. zusammengestellt! sie umfaßt nicht weniger als sämmtliche Sprachen Amerikas, Australiens mit den polynesischen Inseln, Afrikas und den größten Theil der Sprachen Asiens; kurz sie umfaßt alle Sprachen der Erde mit Ausschluß der einsylbigen Sprachen, welche die erste Classe bilden, und des indoeuropäischen und semitischen Stammes, welche die dritte Classe bilden. Um wie viel besser ist denn wohl diese Eintheilung als die in Hellenen und Barbaren?

Die dritte Classe endlich wird durch die Sprachen gebildet, in denen „der Bedeutungslaut, die Wurzel selbst, zum Zwecke des Beziehungsausdruckes regelmäßig verändert werden kann. Diesen Vorgang nennen wir Flexion." Diese Definition der flectirenden Sprachen ist wohl nur ein Act der Verzweiflung. Der Verf. hat die Eintheilung der Sprachen von Friedrich Schlegel adoptirt. Bopp hat dieselbe widerlegt; und nun, ohne ein Wort über Bopps Widerlegung zu sagen, tischt er den nur wenig modificirten Schlegel auf! Und womit beweist er seine Ansicht von der Flexion? Man sagt im Sanskrit vid-más wir wissen, von der Wurzel vid; vēd-áyā-mas wir lassen wissen, wir thun kund. Die Steigerung des Wurzelvocals, meint der Verf., solle die gesteigerte Beziehung, die causative, andeuten, zugleich aber trete eine für die causative Beziehung jedoch nicht absolut wesentliche Endung, nämlich ayā, an. Dies ist nichts als Verzweiflung; der Verf. weiß sehr gut, daß vēd-mi mit gesteigertem Vocal doch nur einfach bedeutet: ich weiß; also

Vocalsteigerung ist nicht das Mittel der Causativ-Bildung. Wer heute behaupten will, wie der Verf., daß es irgendwo im indogermanischen Sprach-Typus einen symbolischen Wandel der Vocale gebe, der hat dies ganz anders zu begründen, als der Verf. thut.

Aber gesetzt, alles was der Verf. über die Verschiedenheit des Baues der Lautformen in den verschiedenen Sprachen sagt, sei richtig: was liegt an all dem? ob so oder so geformt, wird nicht überall dasselbe gesagt? Hierüber lehrt der Verf. Folgendes. Aufgabe der Sprache ist, ein „treues Bild des Denkens im Laute“ (S. 17) zu liefern. Dies werde aber weder von denjenigen Sprachen erreicht, welche die Beziehungen gar nicht ausdrücken, noch von denen, welche dieselben neben der Bedeutung ausdrücken, da im Denken Bedeutung und Beziehung innig verschmolzen sind; sondern nur die flectirenden Sprachen liefern den dem Denken adäquaten Ausdruck.

Wir fragen aber weiter: was liegt daran, ob das Bild des Denkens mehr oder weniger treu ist? wird dadurch die Rede oder das Verständniß irgendwie beeinträchtigt? — Wir kommen endlich auf den Anfang zurück und fragen: wozu überhaupt das Denken abbilden?

Oder vielmehr: welch eine Forderung, das Denken im Laute abbilden! ist das nicht eine undenkbare, gedankenlose Aufgabe?

Bevor wir nun mit dem Verf. weiter gehen, erst wieder eine kurze Erholung. — Was sagen wir über die im Vorstehenden berührten Punkte? Der Laut ist eine physiologisch-psychische Wirkung. Die Seele wirkt auf den Leib sowohl absichtlich, als auch und zu allererst unbewußt und unabsichtlich. Ohne Bewußtsein und Absicht entsteht die Sprache; mit Bewußtsein und Absicht wird später geredet. Wie also die Quecksilber-Säule uns einen Maßstab und Erkenntnißgrund für die Wärme und Schwere der Luft, so bildet uns der Laut einen Erkenntnißgrund für die Bewegungen der Seele, und zwar nicht nur für den Hörenden, sondern auch für den Sprechenden. Durch den Laut kommt der Mensch zuerst zum Selbstbewußtsein; denn der den Laut unbewußt Ausstoßende ist sein eigener und erster Hörer. So bewirkt Sprache Selbstbewußtsein und

Mittheilung zugleich; aber der Laut ist so wenig Bild des Gedankens, wie Quecksilber Bild der Wärme.

Was sich in der Seele regt, wirkt auf die Organe zur Lauterzeugung, und verschiedene Regungen wirken verschieden, erzeugen verschiedene Laute.

Die Seele wird durch die Sinne zur Erzeugung von Empfindungen veranlaßt. Nach psychologischen Gesetzen der Association und Reproduction entsteht aus den Empfindungen eine Welt von sinnlichen Anschauungen, die in mannichfachen psychologischen Verhältnissen stehen. Gefühle und Begehrungen treten hinzu. So bildet sich ein Stoff des Bewußtseins, Material für das Denken, ohne Form und formale Beziehung. Die Form wird diesem Stoffe durch Selbstthätigkeit der Seele angebildet, zunächst in der Sprache, dann durch logisches Denken. Die Formen des letzteren, einmal aufgefunden (denn sie sind nicht bloß nicht dem Stoffe inwohnend, nicht der Seele angeboren, sondern sie entstehen auch nicht bewußtlos, vielmehr durch wissenschaftliches Suchen, Reflexion), sind unwandelbar, für jeden Denkenden maßgebend. Die Formen der Sprache dagegen sind subjective Gebilde, naiv phantastisch, verschieden je nach der Individualität der Völker.

Es ist also keine Beziehung „an sich vorhanden"; es gibt ursprünglich weiter nichts als eine ungeformte Masse von sinnlichen Anschauungen mit Begehrungen und Gefühlen, durch psychologische Association in sehr zufälligem Zusammenhange. Was nun von Beziehungen und Formen da sein soll, muß erst geschaffen werden; nur so viel und nur gerade diejenigen Beziehungen, welche im Bewußtsein gestiftet werden, können wir als wirkliche geistige Elemente gelten lassen. Sie geben aber eben im Laute sowohl ihr Dasein überhaupt, als ihre Qualität, d. h. ihren Inhalt, ihren Sinn kund; und der Laut verräth dem Sprachforscher, was im Volksgeiste liegt oder in ihm geschieht.

So ist uns die Lautform ein Erkennungsgrund für die innere Sprachform, weil diese der reale Grund oder die erzeugende Ursache für jene ist.

Wir kommen zum zweiten Capitel der Einleitung: „Vom Leben der Sprache". Der Verf. geht hier von folgenden Grund-

sätzen aus. „Die Sprachen zeigen ihre Eigenschaft als Naturorganismen auch durch ihr nach bestimmten Gesetzen verlaufendes Wachsthum". Ferner: „Die Entwickelung der Sprachen besteht in einem Nacheinander der Momente, die wir im morphologischen Systeme neben einander gestellt sahen; was uns im Systeme als Classe entgegen trat, finden wir als Entwickelungsperiode wieder." Die höher organisirten Sprachen bestanden ursprünglich aus einfachen Wurzeln; durch Verschmelzung mehrerer solcher Wurzeln ist dann die zusammengesetztere Sprachform entstanden, bis endlich durch Veränderungsfähigkeit der Wurzel selbst von manchen Sprachen die höchste Stufe sprachlicher Entwickelung erreicht ward. Der Verf. beruft sich auf die Naturwissenschaften. Wir wissen aber, daß die heutigen Physiologen den romantischen Satz, daß der menschliche Embryo alle niedereren Stufen der Thier-Form durchlaufe, nur sehr cum grano salis verstehen; um so mehr kann der Sprachforscher jenen Satz nur mit einem Körnchen Salz anwenden, welches der Verf. vergessen hat. Er möge uns sagen, nicht warum das Chinesische heute noch gerade so ohne alle Flexion ist, wie es 2500 a. Chr. war, sondern warum es nicht im fünften und vierten Jahrtausend vor Christus Flexion gebildet hat, wie das Aegyptische that; warum, wenn „Sprachbildung und Geschichte sich ablösende Thätigkeiten des Menschen sind", die finnischen und tatarischen Völker, die Indianer Amerikas, die Neger und Hottentotten und Buschmänner, die Polynesier, welche immer noch keine Geschichte haben, welche zum Theil erst seit noch nicht hundert Jahren mit geschichtlichen Völkern in Berührung gekommen sind, während der verflossenen Jahrtausende bei Einsylbigkeit und Agglutination stehen geblieben sind; warum, wenn die Chinesen deswegen ihre einsylbige, isolirende Sprache behalten haben, weil sie so früh zur Thätigkeit der Geschichte übergingen — doch nicht so früh wie die Aegypter — warum, frage ich, konnten sie, den Proceß der Sprachbildung unvollendet lassend, so früh geschichtlich werden?

Also ein Salzkörnchen! Wenn auch unzweifelhaft die indogermanische Ursprache in einer Urzeit einsylbig war, sie war es nie so wie das Chinesische; wenn sie einmal sehr lose agglutiniren

nirend war, sie war es nie so wie das Tatarische. Sie war jenen Sprachen, äußerlich und oberflächlich betrachtet, ähnlich; in ihrem Wesen lag von vornherein ein anderer, werthvollerer Keim.

Nun geht der Verf. ans Einzelne und zunächst an den Ursprung der Sprache. Die beobachtende Sprachwissenschaft hat sich freilich auf diesen Punkt, wie der Verf. bemerkt, gar nicht einzulassen; aber, meint er, es lasse sich doch von sprachwissenschaftlicher Seite einiges bieten, was für die Beantwortung der Frage von der Entstehung der Sprache von Bedeutung ist.

Zuerst: stammen alle Sprachen von einer ab? Der Verf. antwortet: nein. Die Beweise, die er für sein „Vorurtheil" anführt, wollen gar nichts sagen und lassen sich sehr leicht für die Bejahung anwenden. — Ich meine, man lasse doch eine Frage bei Seite, die sich niemals ausmachen lassen wird. Von ihrer Entscheidung kann das Problem der Einheit der Menschheit nicht abhängig gemacht werden; sondern umgekehrt: ließe sich aus sonstigen Gründen erweisen, daß die Menschheit von einem Menschen-Paare abstammt, so wäre damit die Einheit aller Sprachen bewiesen.

Aufgefallen ist mir beim Verf. in der Behandlung dieses Punktes nur folgende Romantik: „Nach aller Analogie hat sich der Mensch aus niederen Formen herausgebildet, und Mensch im eigentlichen Sinne wurden jene Wesen erst, als sie sich bis zur Sprachbildung entwickelten." Heißt das, wie sich überhaupt die Fische zu Vögeln, diese zu Säugethieren entwickelten, so auch der Esel erst zur Fledermaus, dann zum Affen und endlich zum Menschen? Oder waren die Menschen von vornherein ein zweibeiniges, federloses, aber doch wohl stark behaartes Geschöpf, das im Walde umherlief brüllend oder pfeifend und eines schönen Tages Sprache schuf? Doch letzteres wäre ja ohne alle Analogie; also wohl ersteres. Ich überlasse es jedem Leser, hier einen Witz nach seinem Geschmacke zu machen.

Es folgt eine allgemeine Uebersicht der Schicksale der Sprachen in geschichtlicher Zeit. Hierbei aber berücksichtigt der Verf. fast ausschließlich die Geschichte des Lautes und der Lautform.

Auch in dieser wird manches berührt, was eine psychologische Aufgabe in sich schließt; aber der Verf. ergreift sie nicht.

Da sich der Verf. nicht um das Innere der Sprache kümmert, und nach seinen allgemeinen Grundsätzen dies nicht kann, so läßt sich auch nicht erwarten, der Verf. werde die Aufgabe auch nur sich gestellt haben, die Form der deutschen Sprache darzulegen — im Humboldtschen Sinne dieses Wortes: Form. Er denkt nicht daran, uns das System der Weltanschauung vorzuführen, welches in der deutschen Sprache liegt.

Dies führt uns zuletzt auf die Tendenz des Buches: sie soll eine nationale sein. Wenn der Verf. die Absicht gehabt hat, eine Anleitung zum Verständnisse der mittelalterlichen deutschen Poesie zu geben, wie er selbst ausspricht, so könnte er möglicherweise seine Absicht erreichen. Eine „tiefere Einsicht in das Wesen der deutschen Sprache" liefert das Buch nur in Bezug auf den Laut. Hiervon erwartet der Verf. große Dinge. Er erwartet, daß der Norddeutsche nicht mehr spotte, wenn er den Schwaben sagen hört: bischt, schprichscht u. s. w. und daß wir über den Westphalen nicht lachen, wenn er sagt: s-chönste; darum nicht, weil wir nun von Schleicher gelernt haben, daß der Schwabe folgerecht und der Westphale alterthümlich spricht. Ich aber will den Leser entscheiden lassen, ob diese Erkenntniß den Schwaben und Westphalen schützen wird, oder ob nicht vielmehr, wenn einst in der deutschen Ekklesia ein schwäbischer Perikles auftritt, man darum nicht über seine dicke Aussprache lachen wird, weil man weiß, daß vor seinem scht der Basileus da drüben in seinem Ziegelpalaste verstummt? und ob nicht der deutsche Aristides, wenn er ein Westphale ist, wegen seines s-ch vielmehr darum nicht im Reden von Heiterkeit unterbrochen werden wird, weil man seinem Worte die Kraft zutraut, Recht und Freiheit zur Herrschaft zu bringen.

Wie kann man aber überhaupt wohl erwarten, „dem Gefühle der Werthschätzung und Heilighaltung unserer Muttersprache größere Berechtigung zu verleihen", wenn man sie bloß von der etymologischen Seite aus betrachtet, d. h. von ihrer schwächsten? wenn man von ihr weiter nichts zu sagen weiß, als wie ihre Formen verstümmelt, verschwommen, abgestorben sind?

Noch seltsamer ist, daß der Verf. sogar die Schwäche unserer Muttersprache übertreibt. Er fragt: „Woher stammt denn diese unsere neuhochdeutsche Sprache?" „Bekanntlich", antwortet er, „ist sie in ununterbrochener Entwickelungsreihe bis auf Luther zurück zu verfolgen ... Luther ist aber nicht der Schöpfer dieser Sprache, wie ja überhaupt keine Sprache, auch die Schriftsprache nicht, gemacht werden kann." Nach solchen Voraussetzungen behauptet nun der Verf. nichts desto weniger, daß unser Neuhochdeutsch bloß „einen papiernen Ursprung" habe und aus der „Kaiserlichen Kanzlei" stamme. Und warum sagte Luther, daß er sich der Sprache der „sächsischen Kanzlei" bediene? Und wenn Luther keine Sprache machen konnte, wie konnten die Herren von der Kanzlei eine machen? Mag also auch immerhin der Verkehr der Kanzleien die Bildung des Neuhochdeutschen veranlaßt haben, so waren dies eben nur die Stätten, in denen die lebendigen Mundarten in gegenseitige Berührung geriethen, und so mag man wohl in Meißen manche Form von Wien adoptirt haben. Wenn es der Verf. der Schriftsprache zum Vorwurf macht, daß sie die Vocale von mein und Stein (mittelhochd. mīn, Stein), Bauch und auch (mittelhochd. būch, ouch) gemischt habe, so hätte er sich doch fragen sollen: wie kamen denn „schon mittelhochdeutsche östreichische Handschriften" zu derselben Mischung?

Es kommt aber noch ein anderer Punkt in Betracht. Der Verf. theilt alle deutschen Volksdialekte ein in Das-Dialekte und Dat-Dialekte, d. h. hoch- und niederdeutsche; daß es auch ein Mitteldeutsch gibt, läßt der Verf. unbeachtet, obwohl er zugestehen muß, daß „die thüringische und obersächsische Mundart eine Classe für sich bilden" (S. 113), nämlich die mitteldeutsche. Auch kann kein Zweifel darüber sein, daß diese Mundarten die Grundlagen unserer Schriftsprache bilden, da sie ihr ungleich näher stehen als die süd- und norddeutschen Dialekte. Luther erklärt, daß er seine Sprache nicht bloß aus der sächsischen Kanzlei habe, sondern von der „Mutter im Hause, den Kindern auf den Gassen, dem gemeinen Mann auf dem Markte". In Eisleben, Erfurt, Wittenberg aber spricht man mitteldeutsch. Hätte unsere Schriftsprache nicht ihre tiefreichenden Wurzeln in

den Volksdialekten, wie könnten ihre Zweige so in die Höhe und die Weite streben.

Die Grammatiker haben sich zu allen Zeiten durch Dünkel lächerlich gemacht. Ich fürchte, auch dem Verf. könnte dies begegnen. Mancher fein geschnittene Mund dürfte lächeln, wenn er hört, daß Lessing, Bürger, Göthe, Rückert u. s. w. in hohem Grade „Mangel an Sprachgefühl" (S. 114) leiden, und daß nur der Grammatiker „wahrhaft deutsch versteht". Als wenn „wahrhaftes" Verstehen durchaus bloß das etymologische wäre! Was der Verf. Sprachgefühl nennt, das etymologische, das sind die Kinderschuhe des Volksgeistes, und diese hat der Deutsche abgelegt. Statt dieses Sprachgefühls hat er so zu sagen ein Vorstellungsgefühl und Begriffsgefühl, das in den Sprachformen immer noch eine kräftige Unterstützung findet, weil es sich in ihnen eingehaust hat.

Unser geliebtes Deutsch! Seine Form und seinen Charakter darzulegen, welchem deutschen Sprachforscher schiene dies nicht die schönste Aufgabe unserer Wissenschaft! Eine Photographie des deutschen Volksgeistes! Wer nur erst so glücklich wäre, ein paar Züge zu fixiren!

So wollen wir uns denn wenigstens die Aufgabe näher zu bestimmen suchen. Was müßte also der thun, der uns die deutsche Sprache zeichnen wollte?

Zuerst natürlich müßte er die lautliche Seite derselben vorführen. Aber wollen wir denn zufrieden sein, wenn er uns die Geschichte der deutschen Laute und Lautformen von der Urzeit bis heute gibt? Mir scheint, nachdem man früher die Sprachen fälschlich als etwas Ruhendes angesehen hat, sind wir heute so ganz der Vorstellung von dem ewigen Flusse und dem Werden der Sprache hingegeben, daß wir ebenfalls einseitig werden. Unsere heutige Sprache ist ein Gewordenes, und als solches ist sie nicht bloß ein verändertes Altes, sondern auch ein neues Seiendes. Nachdem sie gesetzlich geworden ist, zeigt sie nun ein relativ ruhendes, individuelles Gepräge. Es gibt Leute, welche ohne das Mindeste von gewissen fremden Sprachen zu verstehen, im Stande sind, durch sinnlose Laute den charakteristi-

schen Klang dieser Sprachen so täuschend darzustellen, daß man meint, sie sprächen dieselben wirklich. Es liegt in dem bloßen Laut an sich etwas für ein Volk Charakteristisches.

Wichtiger ist das innere System der Vorstellungen und grammatischen Kategorieen. Auch hier muß nicht bloß und weniger die Geschichte, als der heutige Bestand desselben dargelegt werden. Wie sehr ist die sinnliche Anschauung in den Wörtern und Formen noch lebendig? wie reich, wie deutlich und plastisch ist sie? wie verhält sie sich zu den Abstractionen? wie reich entwickelt, wie scharf beobachtend sind die inneren Wahrnehmungen? wie viel Freiheit und Mannichfaltigkeit gestattet sie in den Constructionen, im Satzbau, in der Wortstellung? welchen inneren Sinn und Werth hat ihre Gebundenheit? wie fähig ist sie, den Ausdruck des Gedankens abzuschatten? also wie viel Spielraum gewährt sie der Freiheit und Individualität des Schriftstellers, der augenblicklichen Stimmung des Redenden und dem Gesetze der Darstellungsform (der Lyrik, des Dramas u. s. f.)? Wie weit kann sie den relativen logischen Werth der Gedanken und alle Gedankenbezüge hervortreten lassen?

Doch ich breche ab. Diese Fragen vollständig und klar hinstellen kann nur der, der sie auch zu beantworten vermag. Wer aber wissen will, was denn doch schon in der angeregten Beziehung geschehen ist, und wie weit Schleicher selbst hinter billigen Anforderungen zurückgeblieben ist, möge Heyses „System der Sprachwissenschaft" in der zweiten und dritten Abtheilung des ersten Theils vergleichen.

H. Steinthal, Dr.

Ueber das Passivum.

(H. C. von der Gabelentz, Ueber das Passivum. Eine sprachvergleichende Abhandlung. Aus dem 8. Bande der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. S. 451—546. Leipzig 1860.)

Der Verf. dieser Abhandlung hat sich unter den Sprachforschern durch seine Grammatik des Mandschu, die erste (darf man wohl sagen) dieser Sprache, und dann durch grammatische Skizzen fern liegender Sprachen, deren Bau er aus den von Missionaren in dieselben übersetzten biblischen Stücken und Gebeten u. s. w. mühsam und sorgfältig zuerst aufrichtete, einen sichern Ruf erworben. Jetzt betritt er, meines Wissens zum ersten Male, den Boden der allgemeinen Sprachwissenschaft, ausgerüstet mit einer Sprachkenntniß, deren Umfang heute Niemand überschreitet, ja vielleicht nur noch Einer, Pott, erreicht. Vergleicht man das Material, welches W. v. Humboldt zu Gebote stand, mit dem vom Verf. ausgebeuteten, so zeigt sich die bedeutende Erweiterung der Sprachkenntniß im Laufe des letzten Vierteljahrhunderts. Das Register zur Abhandlung unseres Verfassers zählt mehr als 200 Sprachen auf, deren Passivum betrachtet wird. Dieses umfangreiche Material wird aber hier mit starkem Geiste bewältigt; die Fülle der Thatsachen wird nach aus ihr selbst entwickelten Gesichtspunkten geordnet und erklärt.

Der Verf. bestimmt vor allem den Begriff des Passivums. Er weist die Ansicht ab, als stellte das Passivum ein Leiden dar, und behauptet dagegen, daß auch beim Passivum das Subject als in gewisser Beziehung activ gedacht wird, und daß die Person oder Sache, welche der Gegenstand der Handlung ist, wirklich als das Subject der Handlung betrachtet wird. Dies ist aber nur in zweifacher Weise möglich: entweder das Subject wird zugleich als Object gedacht, und so ist das Passivum aus einem Medium oder Reflexivum entwickelt; oder man sieht es als die Handlung eines Anderen veranlassend an, zu deren Gegenstand er sich selbst macht, so ist es aus einem Causativum oder genauer aus einem Reflexiv-Causativum entwickelt. Das

Neutrum: „er heißt“, das Medium: „er nennt sich“, das causative Medium: „er läßt sich nennen“, und das Passivum: „er wird genannt“ haben dieselbe Bedeutung. Der Verf. zeigt, daß auch thatsächlich in vielen Sprachen das Passivum sich formell aus dem Medium oder dem Causativum entwickelt hat.

Dieser Erklärung stimme ich unbedingt bei; nur vollkommen genügend scheint sie mir nicht. Sie erklärt nicht, wie man überhaupt nur darauf kommen konnte, die einfache Form „der Vater liebt das Kind“ umzutauschen gegen die andere „das Kind wird von dem Vater geliebt“. Was konnte denn darauf führen, den Gegenstand der Handlung — der doch seine bestimmte Form hat, den Casus des Objects — als Subject auszudrücken, sei es als solches, welches zugleich Object ist, sei es als solches, welches die Handlung des anderen veranlaßt? Der Verf. gesteht zu (S. 461): „Allerdings erscheint es natürlicher, daß die Sprachbildung sich in die Stelle des Subjects stellt, von welchem die Handlung ausgeht, als in die Stelle desjenigen, auf welches sie gerichtet ist.“ Bei diesem Zugeständnisse bleibt die Bildung des Passivum, als etwas weniger Natürliches, unerklärlich. Denn wenn man sich nun auch darauf berufen will, daß „Activum und Passivum nichts als eine Relation, als ein Gesichtspunkt sind“, so bleibt es doch immer befremdlich, warum man den so natürlichen Gesichtspunkt des Activum mit dem weniger natürlichen des Passivum vertauscht. Der Umstand, daß die passive Construction deutlicher ist, kann erst in zweiter Linie in Betracht kommen; er kann eine Häufigkeit des Gebrauchs, nicht die Entstehung begründen.

So scheint es mir denn unerläßlich, nachdem wir mit dem Verf. den ersten Schritt gethan und das Passivum eben sowohl wie das Activum als Energie gefaßt haben, daß wir auch noch den zweiten Schritt thun, und das Passivum als vollständig eben so natürlich wie das Activum ansehen. Aber wie das?

Den Einwand zunächst, den uns vielleicht mancher entgegen halten dürfte, daß das Passivum doch deswegen nicht als gleich natürlich mit dem Activum gelten kann, weil alle Sprachen zwar ein Activum, aber ein volles Passivum nur die höchst entwickelten Sprachen besitzen, kann ich nicht gelten lassen. Denn die-

jenigen Sprachen, die kein Passivum kennen, haben auch kein wahres Activum und entbehren überhaupt der vollen Kraft verbaler Synthesis, entbehren streng genommen der grammatischen Form überhaupt. Ich glaube in meiner „Charakteristik der Sprach-Typen" den Beweis geliefert zu haben, daß nur die drei Sprach-Stämme der kaukasischen Rasse, das Aegyptische, Semitische, Indogermanische, wahre Form haben; also können wir auch nur hier ein wahres Passivum suchen. Nun fehlt es freilich auch dem Aegyptischen. Dieses ist aber überhaupt unvollständig entwickelt. Der passive Ausdruck fordert eine lebendigere Phantasie und einen beweglicheren Geist als der active; denn das Leidende soll noch im Leiden energisch, und eine Bewegung nicht von ihrem wirklichen Ausgangspunkte, sondern von ihrem Endpunkte aus betrachtet werden. Was man nun aber auch zum Lobe des ägyptischen Geistes sagen mag, Phantasie und Beweglichkeit sind gerade diejenigen Eigenschaften, die ihm am wenigsten gehören.

Wenn aber auch das Passivum als durchaus natürlich anzusehen ist, so folgt daraus doch nicht, daß es eben so ursprünglich ist, wie das Activum. Es tritt sowohl begrifflich vermittelter, als zeitlich später hervor. Für das Semitische freilich müssen wir wohl annehmen, daß das Passivum gebildet wurde vor der Trennung des Stammes in die einzelnen Zweige; aber nicht so im Indogermanischen, wo die einzelnen Sprachen sich verschiedener Mittel zur Bildung des Passivs bedienen. Immer aber erscheint das Passivum theils bloß der Bedeutung nach, theils auch in der Lautform als eine Ableitung, nämlich vom Medium, und auch aus causativer Bedeutung. Man hatte nicht Unrecht, wenn man meinte, das Passivum bezeichne ein Leiden, die Kehrseite des Activum; es hat nämlich heute und längst den logischen Sinn des Leidens im Gegensatze zur Thätigkeit. Die ursprüngliche innere Sprachform dagegen, die etymologische Bedeutung des Passivum ist die oben angegebene; im Passivum wird das Leiden appercipirt als mediale und medial-causative Thätigkeit. Wie überall die innere Sprachform als Apperceptionsorgan aus dem Bewußtsein schwindet und nur das Appercipirte darin bleibt, so haben wir längst vergessen, daß in

den Passiv-Formen ursprünglich etwas Anderes lag als das Leiden.

Fragen wir aber endlich: welche Veranlassung hatte man, da der active Ausdruck der Thätigkeit mit dem Accusativ des Objects überall ausreichte, ihm parallel einen anderen zu entwickeln, in welchem das Object zum Subject wird?

Ich meine, wir könnten selbst innerhalb der sinnlichen Anschauung Fälle finden, wo der Leidende als der Thätigere erscheint; z. B. der von der Wand zurückprallende oder zurückgeworfene Ball, überhaupt also jeder zurückgetriebene Angreifer. Das Anstrebende ist offenbar das Thätigere, und dennoch das Leidende; die starre Mauer von Stein oder Kriegern, von der man zurückprallt, ist das Gegenständlichere, Todtere, dennoch das Thätige: dies ist wohl der erste Sinn des Passivum, die erste Veranlassung, es zu bilden.

Wollen wir Analogieen suchen, so dürfen wir den Gebrauch gewisser Hülfswörter oder abstracter Wörter mit dem grammatischer Formen recht wohl vergleichen. So zeigt uns unser „Schläge bekommen, Lohn erhalten“ für „geschlagen, belohnt werden“, wie wenig der ursprüngliche Geist ein Leiden als solches anschaut. In Mittel-Deutschland sagt man „kriegen“ für „ergreifen, fassen, fangen, bekommen“; also: „den Dieb kriegen“ und „Schläge kriegen“, letzteres für das Passivum „geschlagen werden“. Wer einen Stärkeren angreift, gegen die Mauer stößt, der holt sich oder bekommt Schläge: dies sagt das Passivum, oder wenigstens dies, daß er die Schläge herausfordert, auf sich nimmt, sich ihnen unterzieht. Im Sanskrit wird bekanntlich das Passivum durch ein Suffix, welches ursprünglich „gehen“ bedeutet und mediale Personal-Endungen bezeichnet, während man im Hindostanischen statt „ich werde gemacht“ geradezu sagt: „ich gehe in Machung“. Hierzu hat schon Bopp (Vergl. Gr. III. 87) die sanskritischen Ausdrücke „in Freude gehen“ für „erfreut werden“; „in Zorn gehen“, wir sagen: „in Zorn gerathen“ für „erzürnt werden“ verglichen; auch an das lat. amatum iri „in Lieben gegangen werden“ und an veneo „zum Verkauf gehen“ (wir sagen: „zum Verkauf kommen“) hat er passend erinnert. Denken wir auch an Redensarten, wie: „das

hätte ich mir nicht träumen lassen, ich habe mir sagen lassen" statt „mir ist gesagt worden": so sieht man wohl klar die Neigung, alle Ereignisse activisch aufzufassen; wie aber „lassen" ursprünglich „befehlen, bewirken" und dann „gestatten, nicht hemmen" bedeutet, so erhielt auch das Passivum, das ursprünglich volle Activität bedeutete, den Sinn des Leidens.

Ursprünglich also erscheinen Activum und Passivum sich nur insofern entgegengesetzt, als die Thätigkeit entweder von der einen oder von der anderen Seite ausgehend gedacht wird. Es ist daher beim Passivum nicht die Reflexion, welche den Zielpunkt der Handlung zuerst ergreift und von ihm zum Ausgangspunkte der Handlung übergeht, — denn dann ist man billig über diesen verkehrten Gang verwundert — sondern die Sprache kann beide Punkte sowohl zu Ausgangs- als zu Zielpunkten der Thätigkeit selbst machen, kann die Thätigkeit selbst sowohl vom einen Punkte wie vom anderen ausgehen lassen; im einen Falle entsteht das Activum, im anderen das Passivum. Es war also auch ursprünglich gar nicht dasselbe, ob man das Activum mit dem Accusativ, oder den Nominativ mit dem Passivum gebrauchte; es wurde hier nicht derselbe Weg *ab* in entgegengesetzter Richtung einmal von *a* nach *b*, dann von *b* nach *a* zurückgelegt, übrigens beide Male unter gleichen Verhältnissen; sondern wir haben uns eher zu denken, daß wir in beiden Fällen denselben Weg in derselben Richtung fahren, aber einmal als Kutscher und einmal als Reisender. — Erst mit der steigenden Abstraction kommt die Sprache dahin, mit ihren Formen als mit leeren Formeln zu spielen, denselben Inhalt so oder so einzukleiden. So wird denn die passive Construction nichts als die gleichbedeutende, aber umgekehrte active.

So würde ich, um den vollen Sinn des Passivum zu bestimmen, seine ursprüngliche Bedeutung von der späteren unterscheiden. Wie lange mag es wohl dauern, bevor ein Kind zum Gebrauch des Passivum gelangt? Es wäre wohl anziehend, dies zu beobachten. Beim heutigen Gebrauche des Passivum kommt es darauf an, einerseits mehr materiell, ob man die Person mehr oder weniger leidend und abhängig denkt — denn auch heute noch erscheint uns entschieden das Subject beim Pas-

sivum weniger leidend als das Object des Activum — andererseits mehr formell, ob die von der Thätigkeit betroffene Person oder Sache mehr oder weniger accentuirt oder hervorgehoben werden soll, was namentlich für die neueren Sprachen wichtig ist, in denen die Stellung des Objects hinter dem Verbum fixirt ist. Wir wollen versuchen, uns dies an einigen Beispielen klar zu machen.

Ein Mädchen sagt: „er liebt mich“; nicht: „ich werde geliebt“; aber der Mann sagt dies wohl. Hier scheint mir der Unterschied materiell. Das geliebte Mädchen, und zumal wenn sie wiederliebt, fühlt sich nicht passiv, sondern objectiv, als Ziel; der geliebte Jüngling hat sich die Liebe der Dame erworben, er hat sich lieben lassen und thut es noch, er fühlt sich passiv im ursprünglichen Sinne des causativen Medium. Daß das Gesagte nicht von absoluter Geltung sein kann, versteht sich von selbst.

Wir sehen uns den Anfang der Ilias an. „Den Zorn besinge“, heißt es, „welcher“ u. s. w.; es folgen drei Activa, welche darstellen, welche verderbliche Wirkung der Zorn hatte; plötzlich tritt das Passivum auf: „des Zeus Rathschluß wurde vollendet“; — natürlich; denn der Zorn des Achilleus, der so viel Unglück verursachte, hatte doch nicht des Zeus Rathschluß ausgeführt, sondern dieser war die wesentliche Ursache des genannten Unglücks. Ferner, abgesehen davon, daß auch Zeus seinen Beschluß nicht selbst vollzog, handelte es sich für den Dichter hier nicht um Zeus, sondern um seinen Beschluß und dessen Vollziehung. So trat das Passivum ein. Es tritt aber überhaupt da ein, wo eine That als ausgeführt dargestellt werden soll, abgesehen von dem Thäter, der entweder gleichgültig oder unbekannt ist, oder sich von selbst versteht; oder es wird eine That abgelöst vom Thäter dargestellt, damit das Ereigniß an sich um so mehr hervortrete. So ebenfalls am Anfang der Ilias: Apollo sandte verderbliche Pest; und — weiter nicht etwa: vernichtete die Völker; sondern: — die Völker wurden vernichtet, kamen um. Denn durch häufigere Anwendung in solcher Weise erhalten die Passiva den Sinn der Neutra oder Intransitiva. Auch der unpersönliche Gebrauch des Passivum gehört

hierher: „es wurde getanzt", gleichgültig von wem; auf die Ausübung der Handlung kommt es an. Doch bleibt bei dieser Form mehr Rücksicht auf Persönlichkeit als beim intransitiven Impersonale: „es flötet".

Sehen wir uns endlich noch eine biblische Stelle an. Als Jacob den mit Blut besudelten Rock Josephs sah, rief er aus: „Der Rock meines Sohnes; ein wildes Thier hat ihn gefressen; zerrissen ist Joseph". Der Lauf der Vorstellungen ist also hier folgender. Es wird zuerst das Kleid erkannt. Dann drängt sich die Ursache der Blut-Flecken ins Bewußtsein; ein böses Thier tritt vor die Phantasie; das Object wird nur durch ein Pronomen im Accusativ (als Suffix) ausgedrückt. Nun drittens hebt sich das Object ins Bewußtsein, um es allein auszufüllen: „Joseph ist zerrissen". Das semitische Passivum drückt ursprünglich den Zustand des Leidens aus; das Agens wird nicht hinzugefügt. Nachdem Jacob das eigentliche Ereigniß activisch ausgedrückt hat, spricht er die Folge desselben als Zustand im Passivum aus.

So viel über den Begriff des Passivum. Suchen wir nun noch einen Ueberblick über die Erscheinungsformen desselben in den besonderen Sprachen zu gewinnen. Es gibt erstlich Sprachen ohne Passivum, d. h. solche, denen der Begriff desselben gänzlich fehlt. Sie kennen nur die active Redeweise; falls das Agens unbestimmt ist, wird die 3. Pl. zum Subject gemacht. Hierher gehören besonders amerikanische und afrikanische Sprachen. Statt „Jesus kam zu Johannes und wurde von ihm getauft" sagt man: „und sie tauften ihn", obwohl die handelnde Person nur eine ist. Dann gibt es zweitens Sprachen, die zwar keine passive Form haben, aber durch Wortstellung und Construction den passiven Sinn vom activen unterscheiden, wobei das Verbum unverändert bleibt; z. B. „N. N. tödten X" hat activen, „X tödten von N. N." hat passiven Sinn. Drittens ist den malayisch-polynesischen Sprachen der Ausdruck durch Substantiva mit passiver oder eigentlich indifferenter Bedeutung eigenthümlich; z. B. „sein Mord" kann heißen: er mordete oder er wurde ermordet. Eben so hat „Schlag, Bewässerung" u. s. w. eine doppelseitige Beziehung in sich. Erst die Construction läßt die

eine oder die andere Beziehung hervortreten; nur entsteht hierdurch kein Activum und Passivum. „Hörung durch den König" ist immer noch nicht: vom Könige gehört werden. Die Sprachen der Philippinen-Inseln haben eine dreifach verschiedene Form des Verbums, je nachdem der Gegenstand oder der Ort oder das Werkzeug der Handlung zur Hauptsache (man kann doch nicht sagen: Subject) gemacht wird. Der Satz „suche das Buch mit diesem Lichte in der Kammer" kann dreifach ausgedrückt werden: deine Suchung (sei) des Buches mit dem Lichte in der Kammer; dein Suchungswerkzeug des Buches in der Kammer (sei) das Licht; dein Suchungsort des Buches mit dem Lichte (sei) die Kammer. Passend erinnert der Verf. an unsere Bildung der Wörter „Trunk, Trank, Tränke", von denen die erste Form die Handlung, die zweite den Gegenstand, die dritte den Ort bezeichnet. Vom Passivum kann hier nicht die Rede sein.

Viertens wird das Passivum durch Hülfsverba ausgedrückt; fünftens durch das Pronomen reflexivum, wie in den slavischen und romanischen Sprachen. Sechstens umschreiben manche Sprachen das Passivum durch ein Impersonale: man liebt mich, statt: ich werde geliebt. Siebentens wird das Passivum durch Formen mit der Bedeutung des Neutrum ersetzt, oder durch ein Causativum reflexivum, auch durch einfaches Causativum, durch das Reflexivum. Wo nun aber das Passivum in vollster Entwickelung erscheint, im Semitischen und im Indoeuropäischen, da ist es ebenfalls theils aus dem Neutrum, theils aus dem Reflexivum und Medium entstanden.

Auf Einzelheiten einzugehen würde zu weit führen*). Wir

*) Daß der Verf. nicht in allen Einzelheiten ungetheilte Zustimmung finden werde, läßt sich wohl voraussetzen. Wenn z. B. der Verf. von der deutschen und französischen Construction „das ist leicht zu thun, der Weg ist schwer zu finden, facile à faire, difficile à trouver" und „il faut avouer", mit Vergleichung des englischen „that's easily to be done, there is not a moment to be lost", behauptet, daß hier der Inf. Act. passive Bedeutung habe: so kann ich dies unmöglich zugestehen. Sätze wie „il faut tourner la phrase" zeigen deutlich, daß der Infinitiv activen Sinn hat. In den deutschen Sätzen findet, wie mir scheint, eine sogenannte Verschränkung oder Anticipation statt. „Der Weg ist schwer zu finden" steht für: „es ist schwer, den Weg zu finden". „Es ist keine Zeit zu verlieren" steht für: „es ist

machen also schließlich nur einige Bemerkungen über den Standpunkt des Verfs. im Allgemeinen. Daß dieser derselbe ist, den auch Pott einnimmt, den Humboldt vorgezeichnet hat, auf dem auch ich mich befand, wird nicht bloß aus dem Vorstehenden klar, sondern spricht der Verf. selbst aus. Was ich principiell gegen solche Behandlungsweise sprachlicher Kategorieen einzuwenden habe, und weswegen ich von ihr ablassen zu müssen glaubte, habe ich in meinen späteren Arbeiten (auch in dieser Zeitschr. Bd. I. S. 294 ff.) ausführlich dargelegt. Hier habe ich nur einige Uebelstände hervorzuheben, die mehr als Nebenfolgen anzusehen sind, aber doch dem Wesen jener Methode entspringen.

Jede Sprache ist ein System, ein Organismus, dessen Glieder nur im Zusammenhange des Ganzen verständlich werden. Ist es also nicht ein Uebelstand, wenn eine einzelne Form aus diesem Zusammenhange gelöst und für sich betrachtet wird? Wenn wir auch dem Verf. zugestehen, daß ihm bei der Darlegung des Einzelnen das Ganze gegenwärtig war: daß dies auch dem Leser sein müsse, kann nicht vorausgesetzt werden. Daher bleibt letzterem manches unverständlich, was dem Verf. vielleicht durchaus klar schien. — Man kann meinen, daß hier die bestimmte sprachliche Form, z. B. das Passivum, zwar aus dem Zusammenhange der einzelnen Sprache gelöst, dagegen in den anderen Zusammenhang der durch sie bezeichneten Kategorie versetzt werde; denn nicht nur die einzelne Sprache ist ein Ganzes, sondern auch die Kategorie hat in sich ein durch alle Sprachen hindurchgehendes einheitliches und in sich abgeschlossenes Wesen. Indessen ist wohl klar, nur jene Einheit der Sprache ist eine objective, die Einheit der Formen verschiedener Sprachen in der Kategorie ist bloß eine subjective, vom Sprachforscher herbeigeführte. Wie subjectiv letztere ist, zeigt sich darin, daß

---

nicht, Zeit zu verlieren". „Es ist kein Punkt außer Acht zu lassen" für: „es ist, keinen Punkt außer Acht zu lassen. — Persönlich bin ich noch veranlaßt zu bemerken, daß ich sehr geneigt bin, meine früher geäußerte Ansicht über das Passivum des Mandschu gegen die des Verfs. aufzugeben. Doch sicher würde ich in dieser Sache erst dann zu sein glauben, wenn das etymologische Verhältniß des Passivum und Causativum in den finnischen Sprachen vollständig aufgeklärt wäre.

der größte Theil einer solchen Abhandlung sich mit Sprachen beschäftigt, in denen die behandelte Kategorie gar keine Form hat, in denen nur der Mangel solcher Form nachzuweisen ist. In der Abhandlung des Verfs. ist die historische Uebersicht auf 75 Seiten (S. 464—539) gegeben; „das Passivum durch Formen" aber wird erst von S. 510 an besprochen, nimmt also nur etwa ein Drittel des Ganzen ein; und hiervon muß streng genommen auch noch manches abgezogen werden.

Ein anderer Uebelstand ist folgender. Es wird eine Stufenleiter der Sprachen aufgestellt je nach der Bestimmtheit, Klarheit, Vollständigkeit, mit der sie die behandelte Kategorie ausdrücken; das heißt also: die Sprachen werden classificirt und beurtheilt nach einem einzigen Merkmale. Daß hierbei die Stellung der Sprachen nicht selten eine wenig begründete sein muß, leuchtet von selbst ein. — Die Sache wird aber noch übler dadurch, daß manche Sprache für dieselbe Kategorie mehrere Ausdrucksweisen hat, also an verschiedenen Punkten behandelt werden muß. Hier sieht man deutlich, wie die objective Einheit der Sprache zerrissen wird der subjectiven Einheit der Kategorie zu Liebe.

Die geschichtliche Seite der Sprachen wird bei solcher Methode unbeachtet gelassen; wenigstens ist es beim Verf. der Fall. Ich kann es mir aber nicht gefallen lassen, daß die neueren Sprachen, die romanischen und deutschen, die Träger der höchsten Cultur, dicht neben dem Barmanischen und ähnlichen Sprachen ihre Stellung erhalten. — Daß die Sprachen desselben Stammes von einander getrennt werden, braucht kaum noch gesagt zu werden.

Nach all dem aber gestehe ich, daß Arbeiten, wie die hier besprochene, höchst verdienstvoll sind. Auch die befolgte Methode selbst mag ihre Vortheile haben; man sieht bei ihr vielleicht manches, was Einem bei jeder anderen leicht entgehen würde. In der Hoffnung nun, daß uns der Verf. noch viele ähnliche Abhandlungen schenken werde, berühre ich noch einen praktischen Punkt. Die grammatische Analyse der gegebenen Beispiele muß mit größter Ausführlichkeit gegeben werden. Eine sogenannte wörtliche Uebersetzung genügt nicht, weil sie meist unmöglich ist. Es muß meist eine doppelte gegeben werden; denn die genauere

allein würde unverständlich sein. Es muß die fremde Wortstellung durchaus beibehalten, und auch angedeutet werden, wenn ein Wort durch zwei, oder zwei durch eins übersetzt sind; es muß auch in Parenthesen oder Anmerkungen die Function gewisser unübersetzbarer Elemente angegeben, endlich überall der Stamm von dem Bildungselement getrennt werden.

Schließlich hoffe ich, der Leser werde aus allen vorstehenden Bemerkungen ersehen, wie sehr ich die besprochene Arbeit als eine wahrhafte Bereicherung der Sprachwissenschaft schätze.

H. Steinthal, Dr.

Bari-Text mit Anmerkungen.

Unter allen Sprachgebieten Afrikas ist das der Nilländer noch am wenigsten erforscht, obgleich es für den Sprachforscher am wichtigsten von allen scheint, indem sich vielleicht durch dasselbe die Frage über die alten Aegypter und ihren Zusammenhang mit anderen Völkern Afrikas zu irgend einer Erledigung führen läßt. — Ich will im Vorliegenden einen kleinen Beitrag zu dieser Frage liefern, indem ich aus der Sprache der Bari (über die man Waitz, Anthropologie der Naturvölker. II. 67 und besonders 76 nachsehen möge) als Probe eine Vaterunser-Uebersetzung und Ave Maria mit einigen sprachlichen Bemerkungen mittheile. — Es mag dies zugleich als Specimen einer Bari-Grammatik, an der ich arbeite, dienen, zu der mir aus den Papieren der Missionare Knoblecher und Ueberlacher ziemlich reiches Material zugeflossen ist.

Baba likan do lu gwogwon ki oǵi anian karin
Vater unser du der sein Himmel nimm'an daß Name
kunok gwagwaǵa; oǵi anian korokoio ilot popo ko-i;
Euer heilig sein; nimm'an daß Reich dein komme zu uns;
oǵi anian i-rurug do ni kak, boćo do
nimm'an daß wir folgen dir hier (auf d.) Erde, wie du

ruruge ki. Lo-lor ko-lor ti-i muntie
gefolgt wirst (im) Himmel. Heute zum Tage gib uns Brod
nikan, kalika dokeği nikan, boćo i-kalikin kadokak
unser vergib Schulden unsere, wie wir vergeben Schuldner(n)
likan. Ko ğikeğik-i i boiyotet ama luekilueki i
unser(en) nicht führe uns in Versuchung sondern rette uns von
alaron lin.
Bösem allem.

Farana Maria do nabudia Mun ko do do rarata
Willkommen Maria du glücklich Gott mit dir du gepriesen
i wate lin, ko rarata tore lo mogon inot
unter Weibern allen und gepriesen Sohn welcher Leib(es) Dein(es)
Yesu Christi Maria nuro anake nwote na Mun
Jesus Christus. Maria Jungfrau rein Mutter welche Gott(es)
molemol ko-i i nutu alaron mole šunana mole
bitte für uns wir Menschen böse, bitte nun bitte
lunga i dingit na toan nikan. Amen.
dann in Zeit welche Sterben(s) unser(es). Amen.

Anmerkungen.

Lu der, welcher, Pron. dem. und rel. masc., das Fem. na. — Die Uebersicht der Pronomina personalia im Bari ist folgende: 1 Pers. sing.: nan, plur.: i; — 2 Pers. sing.: do, da, plur.: ta; — 3 Pers. sing. masc.: lu, lo, fem.: na, no; plur.: će. Sie sind indeclinabel und werden dem Zeitworte, das auch nicht flectirt wird, also vorgesetzt. — gwogwon reduplicirte Form von gwon sein, bleiben, bezeichnet hier den dauernden Zustand. — ki Himmel auch Präposition, oder vielmehr Postposition in der Bedeutung: oben, auf, wie kak Erde = unten, z. B. i-kadini-ki auf dem Baume, i-kadini-kak unter dem Baume. Oği anian nimm an, daß, es gefalle dir, daß, von oği annehmen, aufnehmen und anian daß, damit. karin Name, kunok Euer, Pronom. poss. 2 Pers. plur. Der Singular lautet masc. ilot, fem. inot, wahrscheinlich liegt darin derselbe Sinn, wie in unserem Ihre, Sie. — gwagwağa heilig sein, eine auf Reduplication beruhende Form. popo kommen, Reduplicationsform.

koi zu uns, ko Präp. = zu und i wir, i-rurug wir folgen, von rurug Reduplicationsform antworten, gehorchen. do du, dir, boćo wie, gleichwie, lolor heute, von lo dieser und lor Tag. kolor zum Tage, von ko (s. oben) und lor Tag. tii gib uns, von ti geben und i wir uns. muntie Brod. nikan unser = likan, kalika vergib, Imperat. von kalikin. dokeǵi Schulden, scheint nur nach Analogie anderer Bildungen wie kinaǵi Brüste, kiboǵi Schiffe, korofoǵi Blätter, ein Plural von doko die Hände erheben? i-kalikin wir vergeben, i = wir, s. oben. kadokak Schuldner, mittelst des Präfixes ka gebildet, das im Bari zur Bildung der Nomina agentis angewandt wird, z. B. kaćaranit Richter, vergl. ćaret Gericht, von der Wurzel ćar richten. ko nicht. ǵikeǵiki führe uns, von ǵik führen und i wir, uns. i in. boiyotet Versuchung, Verführung. ama sondern, aber. luekilueki erlöse uns, von luek erlösen und i wir, uns.

Wate Weiber, der Plural von nakwan Weib. ko mit, und, tore Sohn. lo Genitivzeichen, auf tore sich zurückbeziehend, eigentlich Relativum masculini (das Femininum na weiter unten), also lautet die Phrase wörtlich: filius qui corpor(is). mogon Leib. inot dein, Pron. poss. 2 Pers. sing. fem. nuro Mädchen, Tochter. anake weiß, rein, selig. nwote Mutter. na Genitivzeichen, auf nwote sich zurückbeziehend, vergl. oben; eigentlich mater quae De(i). molemol bitten, Reduplicationsform. Koi für uns. i nutu alaron wir Menschen böse, nutu Mensch, Mann. šunana jetzt. dingit Zeit, Stunde. Fem. toan, totoan sterben.

Friedrich Müller, Dr.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Der gothische Styl und die Nationalitäten.

Die Zeiten sind längst vorbei, wo die gothische Baukunst von einer einseitigen „klassischen" Anschauungsweise als barbarisch verpönt war. Dichterische Begeisterung hat zuerst ihre Schönheit gleichsam wiederentdeckt, und wie ein verfrühter Morgenstrahl warfen Göthes hinreißende Schilderungen des Straßburger Münsters ein scharfes Streiflicht über die vergessenen Massen einer räthselhaft gewordenen Architektur. Die künstlerische Würdigung des gothischen Styles ist seitdem eine fest begründete und allgemein verbreitete geworden, wenn auch in der Frage nach ihrer Wiederbelebung und Anwendung für unsere Zeit die Stimmen weit auseinander gehen.

Aber die Betrachtung der gothischen Bauweise hat noch eine andere Seite, eine kaum minder fesselnde, kaum minder ergiebige. Es ist die nationale Frage, die sich dabei in den Vordergrund drängt. „Wer hat den gothischen Styl geschaffen, welches Volk hat ihn hervorgebracht?" so fragte man zuerst. „Die Deutschen, unbedingt die Deutschen", antwortete jeder brave Deutsche. Sind diese himmelanstrebenden Dome nicht ein Ausdruck der tiefen Sehnsucht, der gläubigen Treue, des erdvergessenden Idealismus, kurz aller der Eigenschaften, auf die wir so gern ein ausschließliches nationales Anrecht behaupten? Was war also natürlicher, als daß man nur von der „deutschen" oder lieber noch der „altdeutschen Bauweise" sprach, und sich gern einredete, unser Vaterland habe diesen Styl geschaffen und den übrigen Ländern mitgetheilt. Gab es ja sogar geschichtliche Belege, welche diese Annahme zu bestätigen schienen; hatte doch das vierzehnte Jahrhundert deutsche Baumeister bis tief nach Spanien und Italien gesendet; nannten ja die Italiäner die

ihnen stets fremdartige gothische Kunst etwas wegwerfend „maniera tedesca“. Dabei bedachte man freilich nicht, daß die gothische Baukunst im vierzehnten Jahrhundert keineswegs mehr in ihrer Jugendblüthe stand, daß vielmehr lange ehe man sich in Deutschland und anderwärts entschloß, diesen Styl anzuwenden, das rasche, praktische Frankreich längst eine Reihe von Kathedralen in der neuen Bauweise aufgeführt hatte, ja daß man in Deutschland, als man zuerst die glänzenden Ergebnisse jener Baubewegung der Nachbarn im Westen kennen lernte, sie in richtiger Erkenntniß ihrer Heimath als „opus francigenum“ bezeichnete. Seitdem konnte von „deutscher Baukunst“ oder von „germanischer Architektur“, wenn man den gothischen Styl meinte, nicht mehr die Rede sein, und seit man die Stufenreihe der Entwickelungen, welche die neue Kunstweise in ihrem Heimathlande zurückgelegt hatte, ehe das Ausland nur überhaupt aufmerksam auf sie wurde, genauer kennen gelernt, ist die Frage nach ihrer Entstehung abgethan.

Nun erst lohnt es sich, eine viel ersprießlichere Frage aufzuwerfen, deren Beantwortung die Charakterverschiedenheit der einzelnen europäischen Culturvölker in ihrem innersten Wesen treffen muß: die Frage nämlich, wie die verschiedenen Völker sich in der Aufnahme dieses Styles verhalten haben, welche besondere Physiognomie derselbe bei den einzelnen Nationen gewonnen hat. Denn daß sie alle, ohne Ausnahme, das neue Evangelium der Baukunst, welches die Schule von Franzien, genauer gesagt von Paris, der Welt verkündet hatte, über kurz oder lang, nach geringerem oder größerem Widerstreben angenommen haben, und daß schon im dreizehnten Jahrhundert die gothische Architektur ihr Banner von Drontheim bis Sevilla siegreich entfaltete, ist bekannt. Man sieht daran deutlich, daß die Architektur seit der christlichen Epoche aufgehört hat eine nationale Ausschließlichkeit zu besitzen, wie bei den Völkern der alten Welt, bei Assyrern, Persern, Aegyptern, selbst noch bei den Griechen der Fall war. Schon die Römer bildeten durch ihre Weltherrschaft und ihre eklektische Aufnahme anderer Architekturformen die Vorbereitung zu der späteren kosmopolitischen Bedeutung der jedesmal herrschenden Bauweise. Ja

das christlich-germanische Mittelalter war naiv und gesund genug, dieselben gothischen Formen, in welchen gewisse moderne Schwärmer mit komischem Eifer die ausschließliche Verkörperung specifisch christlicher Anschauung festhalten wollen, selbst den Juden für ihre Tempel zu gestatten. Welcher Kummer muß die hyperchristlichen Phantasten neuester Zeit erfüllen, wenn sie die alten gothischen Synagogen zu Prag, Passau und anderwärts mit diesen ausbündig allerchristlichsten Formen prangen sehen!

Hatte also der gothische Styl schon bald eine Alleinherrschaft erlangt, die um so schwieriger zu erreichen war, da es galt, den überall in glänzender Blüthe stehenden romanischen Styl zu verdrängen, so war er darum weit entfernt, in den einzelnen Ländern mit schablonenmäßiger Gleichartigkeit behandelt zu werden. Der Hang zur Ausbildung des Besonderen war in jener Epoche so stark, daß jedes allgemeine Gesetz dadurch eine unabsehbare Reihe von Varianten erhielt. Dazu kam, daß gerade in solchen Zeiten, wo der Einzelne als solcher noch nicht hervortritt, sondern wo in Corporationen, Bürgerschaften, Volksgruppen erst Collectiv-Individuen sich herausbilden, die Architektur recht eigentlich die höchste ideale Ausdrucksweise ist. Versteht man ihre Sprache recht, so muß sie uns manchen belehrenden Aufschluß zu geben haben; vergleicht man vollends ihre Dialekte, so wird das Bild ein überaus mannichfaltiges werden. Versuchen wir bei den wichtigsten Völkern, welche die Weltsprache der gothischen Architektur geredet haben, die verschiedenen Dialekte dieses Styles uns klar zu machen.

Daß wir mit den Franzosen beginnen, ist nicht mehr als billig; denn hätten sie nicht mit der gothischen Architektur begonnen, so würden wir wahrscheinlich der Möglichkeit überhoben sein, von derselben zu reden. Betrachtet man den Zustand der Baukunst in Europa vor dem Auftreten des gothischen Styles, so wird diese Behauptung schwerlich zu gewagt erscheinen. Im ganzen Abendlande herrschte ohne Ausnahme der romanische Styl. Wohin das Christenthum von Rom aus gedrungen war, da hatte sich auch dieser Styl eingebürgert. Er war aus dem

alten schlichten Basilikenbau hervorgegangen, hatte sich aller Orten aus gleichen Bedürfnissen, gleicher Tradition, gleicher Gesinnung übereinstimmend entwickelt und ließ doch der besonderen Auffassung bei Völkern und selbst bei verschiedenen Stämmen desselben Volkes soviel Spielraum, daß man sich mit Freiheit darin bewegen und jedes Sonderwesen mit seinen Formen ausprägen konnte. Dabei war er jeder Behandlungsweise gerecht, war in der schlichtesten Auffassung noch ausdrucksvoll und in dem höchsten Reichthum noch kirchlich würdig, kurz man fühlte sich mit ihm verwoben und verwachsen. Obendrein hatte man selbst bedeutende constructive Fortschritte mit dem hergebrachten Systeme der Basilika zu verbinden gewußt, indem man das Kreuzgewölbe aufnahm und dadurch den Bauten sowohl größere Festigkeit, als höhere Würde und Schönheit verlieh. Die Anhänglichkeit an diesen Styl, die Vorliebe für ihn spricht sich überall so deutlich aus, daß ohne die Neuerung der Franzosen man schwerlich aus eigenem Antriebe von ihm abgewichen wäre.

Also schon im frühen Mittelalter lernen wir unsere beweglichen Nachbarn im Westen als das Volk der Initiative kennen. Daß sie in allem, was zur äußeren Formgebung gehört, rascher fertig sind, als wir Deutsche, hat wesentlich zu dieser Erscheinung beigetragen, doch vermag es dieselbe nicht genügend zu erklären, da es ein Vorzug ist, der den romanischen Völkern gemeinsam angehört, den die Franzosen namentlich mit den Italiänern theilen. Andere Eigenschaften, andere äußere Bedingungen mußten sich dazu gesellen, um die Schöpfung einer Architekturform wie die gothische zu ermöglichen, in welcher die scheinbar widerstreitendsten Elemente zu einem Ganzen verschmolzen sind, die schärfste Berechnung des Verstandes mit der hinreißendsten Kühnheit der Phantasie sich vermählt. Die Italiäner, bei denen die einfache Klarheit, die plastische Bestimmtheit antiker Anschauung unausgesetzt lebendig geblieben war, konnten nicht auf ein so complicirtes System verfallen. Bei den Franzosen fand dasselbe schon in der Geschichte ihres Volksthumes ein Vorbild. Aus keltischen und germanischen Stämmen zusammengewachsen, durch die Normannen im Norden, durch die mächtigen Reste antiker Cultur im Süden erheblich bedingt, entwickelte

sich der französische Volkscharakter in einer reichen Mischung, die das Verschiedenartigste doch zu einem Ganzen zu verbinden wußte. In diesem Nationalgeiste sind die Reste der mannichfach abweichenden Urelemente wie durch einen chemischen Prozeß so fest gebunden, daß sie eine Anziehungskraft auf die verschiedensten verwandten Elemente ausüben und sie mit großer Energie sich zu assimiliren vermögen. So betrübend für uns Deutsche es ist, so unzweifelhaft hat sich diese Kraft des französischen Geistes an den von Deutschland losgerissenen Provinzen bewiesen.

Zu dieser Eigenschaft gesellte sich schon damals eine zweite, von ihr unzertrennliche, ohne deren Mitwirkung die großen Erfolge Frankreichs unmöglich gewesen wären. Ich meine jenes energische Streben nach Einheit, welches freilich nicht ohne Gefahr einer übertriebenen Centralisation auftritt, dem aber trotzdem Frankreich seine bedeutenden Erfolge wesentlich mit verdankt. Auf politischem Gebiete weiß das Jedermann. Für die Kunst, speciell für die gothische Architektur, läßt es sich nicht minder nachweisen. Es ist kein Zufall, daß der neue Baustyl sich da gebildet hat, wo der Mittelpunkt der französischen Königsmacht lag, daß er zu einer Zeit entstanden ist, wo die Krone nach langen Kämpfen die Engländer zurückdrängte, die großen Vasallen unterwarf und die eigene Herrschaft nach allen Seiten über das nördliche, östliche und den Kern des mittleren Frankreichs ausdehnte. Die glänzende Regierungszeit Philipp Augusts (1180—1223) ist genau die Epoche, welche den gothischen Styl geschaffen hat. Indem dieser staatskluge Herrscher die Gewalt der Barone brach, das Aufblühen der rührigen Städte in jeder Weise förderte, vor allen Paris und seiner Universität die ausgedehntesten Privilegien gab, schuf er jener künstlerischen Entwickelung, welche wir den gothischen Styl nennen, freie Bahn. Gerade die mächtig aufstrebenden Städte des nordöstlichen Frankreich, Paris an der Spitze, sodann Laon, Chartres, Rheims, Amiens sind es, welche im Neubau ihrer Kathedralen um dieselbe Zeit Schritt für Schritt den neuen Styl entwickeln und im Laufe von funfzig Jahren zur vollendeten Form ausprägen. Früher hatten die Abteien, die Stifter, alle unter Begünstigung

des reichen hohen Adels, gebaut, alle Kunde und Uebung in den Künsten hatte in den Köpfen und Händen der Klostergeistlichkeit gelegen; daher hat der romanische Styl nicht von ungefähr seine priesterliche Würde und Feierlichkeit, seine aristokratische Abgeschlossenheit und Ruhe. Jetzt treten überall die Städte mit ihrer regsamen Bevölkerung in den Vordergrund, und so gut die reisigen Bürger es waren, welche in der Schlacht von Bovines dem ihnen wohlgesinnten Könige den Sieg errangen, so gut waren sie es, deren Geist sich in der eben entstehenden neuen Bauweise nachdrücklich aussprach. So wurde die gothische Architektur unmittelbar der Ausdruck des unter königlichem Schutze emporstrebenden Bürgerthumes.

Fassen wir nun die Grundzüge dieser Bauweise ins Auge, so ist es überraschend, wie lebendig sie den französischen Charakter jener Epoche spiegelt. Das Bürgerthum hatte gerade damals seine poetischen Seiten; es fühlte sich jung und frisch im ersten Beginn seiner selbständigen Bedeutung. Das ganze Volk war zudem erfüllt von einem ritterlichen Geiste, der sich zwar vorerst im Adel ausgebildet hatte, aber zu sehr dem allgemeinen Wesen der Nation entsprach, um nicht in alle Klassen sich zu verbreiten. Nur aus solcher jugendlich erregten, schöpferischen Stimmung läßt sich das bedeutsame Wachsen der neuen Architektur erklären, deren Fortschreiten zur höchsten Vollendung man auf jeder Stufe mit einer der großartigsten Kathedralen des Mittelalters belegen kann. Sieht man dagegen, wie in allen anderen Ländern der überlieferte romanische Styl ruhig weiter gepflegt und geübt wird, so gewinnt die beispiellose Energie, mit der damals im königlichen Frankreich eine neue Weise ersonnen und fortgebildet wurde, eine noch höhere Würdigung.

Diese neue Weise erwuchs aber unmittelbar aus dem früheren romanischen Styl, knüpfte in den wesentlichen Punkten an sein organisches Gefüge und seine decorativen Formen an und bezweckte zunächst nichts, als einen leichteren, freieren, kühneren Ausdruck des Ganzen, einen rascheren Pulsschlag, einen gesteigerten Rhythmus des architektonischen Lebens. Wie die großen Baumeister jener Epoche dabei verfahren sind, wie sie die verschiedenen Elemente der einzelnen Bauschulen des Landes zu

verbinden und jedem seine Stelle in dem neuen Organismus zu geben wußten, ohne etwa als trockene theoretische Eklektiker zu verfahren, das ist in Wahrheit genial. Sie thaten damit im künstlerischen Leben denselben Schritt, den zu gleicher Zeit die Staatskunst der französischen Könige auf politischem Gebiete vollzog, als sie die einzelnen Sondergewalten und die verschiedenen Provinzen zu einheitlicher Staatsform zusammenfaßte. Das Strebesystem, der Spitzbogen, die reiche Choranlage mit Umgang und Kapellenkranz, kurz die Hauptelemente des gothischen Styles, fanden sich als Keime in der romanischen Architektur Frankreichs vor; sie erhielten aber erst durch den neuen Zusammenhang, durch die strengere organische Verbindung, durch den logischen Geist des neuen Systems ihre höchste Entfaltung. Als dieses nach einer Reihe von vorbereitenden und überleitenden Stufen vollendet dastand, war es allerdings von allen früheren Bauweisen so weit verschieden, daß kaum mehr der innere Zusammenhang sich erkennen ließ. Die Ruhe und Klarheit des romanischen Styles war einer unendlich gesteigerten Bewegung und einer überaus geistreich verflochtenen, man darf sagen in hohem Grade raffinirten Gestalt gewichen. Die Bauwerke lagerten sich nicht mehr in großen ernsten Massen, sondern strebten, in lauter Einzelglieder aufgelöst, mit einer überwältigenden Menge von Gegensätzen kühn empor. Kräftige Strebepfeiler und complicirte, hoch über die Seitendächer sich hinschwingende Strebebögen brachten in das Aeußere ein Spiel von Schatten- und Lichtwirkungen, das im höchsten Grade malerisch war. Dazu gesellte sich in Fialen, in Blumenwerk, in Galerieen mit hundertfältigem bildnerischen Schmuck eine Masse von Einzelheiten, welche das Auge oft nicht mehr zu beherrschen vermag. Im Innern war ein wahrhaft herrlicher, hinreißender Eindruck erreicht; die schlanken Pfeiler, die durchbrochenen Triforiengalerieen, die Fenster mit ihrem reich verästelten Maßwerk und endlich die hohen, kühn geschwungenen Gewölbe, das Alles gab einen Reichthum, einen Glanz, mit einem Wort eine Poesie, der sich kein Unbefangener zu entziehen vermag. Es sind Gebäude wie die großen Lehrsysteme der Scholastik, die eben damals — auch nicht von ungefähr — an der Universität von

Paris ihren Hauptsitz hatte. Das Auge vergißt nach den Widerlagern zu fragen, welche diese kühnen Gewölbe zu halten vermögen, und so lange es in diesem bestrickenden Zauber weilt, glaubt es an das steinerne Wunder. Dem reflectirenden Verstande aber wird man es nicht verübeln, wenn er unwillkürlich bei diesen durch den raffinirtesten Calcül ersonnenen Werken an manche verwandte Schöpfung des französischen Geistes sich erinnert; wenn er der mangelnden Einfachheit, der Sucht nach dem Blendenden, Effectvollen, nach dem geistreich Pointirten und absichtlich Verwickelten gedenkt, ja wenn er selbst das französische Intriguenstück mit seiner scharfsinnigen Complication — so fern es sonst dem erhabenen Ernste der gothischen Bauten zu liegen scheint — als geistesverwandt in die Reihe dieser Betrachtungen zieht.

Wie vollkommen der gothische Styl den Anschauungen der Nation entsprach, beweisen die zahlreichen Kathedralen, welche in allen Theilen des Landes alsbald in der neuen Bauweise aufgeführt wurden. Eine andere echt französische Eigenschaft wirkte mit, die Verbreitung des Styles zu fördern. Ich meine den starken Autoritätssinn der Franzosen, der, als ein natürliches Gegengewicht gegen ihre Neuerungssucht, sobald eine neue Erscheinung durch innere Bedeutung oder äußere Wirkung die öffentliche Aufmerksamkeit errungen hat, sie gleichsam als mustergültig und kanonisch anerkennt und ihr die Fluth einer allgemeinen Nachahmung zuzieht. So kam es denn, daß selbst der Süden des Landes, obgleich mit seinen Anschauungen denen der nördlichen Gebiete in wesentlichen Punkten entgegengesetzt und in den architektonischen Leistungen dem Althergebrachten zugethan, sich auf die Dauer dem überhand nehmenden gothischen Style nicht zu entziehen vermochte und ihn bei der Mehrzahl seiner Kathedralen zur Anwendung brachte.

Aber die Gothik sollte nicht blos das eigene Geburtsland bis in die fernsten Kreise erobern, sondern ihre Herrschaft über das ganze Abendland ausdehnen. Am frühesten von allen übrigen Ländern nahm England den neuen Styl auf. Wir kennen die Art, wie diese Uebertragung vor sich ging, ganz genau aus

den Berichten eines Augenzeugen und können fast Stein für Stein das erste Werk verfolgen, welches in gothischer Weise dort aufgeführt wurde. Es war der Chor der Kathedrale von Canterbury, der nach einem Brande vom J. 1174 eine gründliche Wiederherstellung forderte. Man berief zur Ausführung derselben einen Baumeister aus Frankreich, Wilhelm von Sens, der nun nicht zögerte den an der Kathedrale seiner Vaterstadt schon zur Geltung gekommenen neuen Styl auf den englischen Boden zu verpflanzen. Sein Werk steht noch jetzt nach fast sieben Jahrhunderten unangefochten aufrecht, und die Lobsprüche, welche der gleichzeitige Chronist, ein Mönch Gervasius von Canterbury, dem Werke in seiner ausführlichen Beschreibung desselben ertheilt, lassen erkennen, welches Aufsehen, welche Bewunderung diese glänzende Neuerung erregt haben muß. Er zählt die Vorzüge des Baues auf, preist die größere Pracht, das doppelte Triforium, die schlanken Pfeiler, die große Zahl der Marmorsäulen, vor allem aber die reich geschmückten Bögen und die Kreuzgewölbe. Früher, sagt er, seien die Capitäle glatt, die Arkaden kahl wie mit dem Beile behauen gewesen; das Hauptschiff habe eine allerdings köstlich bemalte Holzdecke, der Umgang des Chores ein Tonnengewölbe gehabt. Jetzt sei alles das schlanker, reicher und feiner, die ehemals kleinen, lichtarmen Fenster seien beseitigt; besonders erwähnt er mit sichtlichem Wohlgefallen die Kreuzgewölbe, welche von schlanken Pfeilern aufstiegen und in der Mitte durch prächtige Schlußsteine zusammengehalten würden.

Vergleicht man diesen Bau mit den gleichzeitigen in Frankreich, so wird man sofort inne, daß man wirklich ein französisches Enclave auf englischem Kunstgebiete vor sich hat. Nur noch zweimal an bedeutenderen Werken, in der Westminsterabtei und der Templerkirche zu London, kehrt ein ähnliches Verhältniß wieder; alle übrigen Bauten dieser Epoche zeigen eine durchgreifende Umgestaltung des französisch-gothischen Styles. Die Form, welche aus diesem Prozeß hervorgegangen ist, nennen die Engländer mit richtigem Takt den früh-englischen Styl (early English). In Wahrheit zeigt derselbe eine nationale

Umschmelzung, welche den Gegensatz des britischen Volkscharakters gegen den französischen in architektonischen Formen zu bezeichnendem Ausdruck gebracht hat.

Diese Umwandlung war natürlich und nothwendig, denn sie war ein Ergebniß der wirklichen Verhältnisse. England hatte zum zweiten Male von Frankreich seinen Baustyl erhalten. Das erste Mal waren es die Normannen gewesen, die mit ihrer Staatsform und Herrschaft auch ihre Kunstweise dem eroberten Insellande aufgedrungen hatten. Was damals von schlichter sächsischer Kultur vorhanden gewesen war, wurde fast mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Es mußte untergehen oder sich mit der Art des siegreichen Stammes verschmelzen. Wenige Spuren haben sich von jener ältesten angelsächsischen Bauweise erhalten. Sie haben ein derbes, fast bäuerliches Gepräge und erinnern mehr an die Axt des Zimmermanns, als an den Meißel des Steinmetzen. Der normannische Styl dagegen ist noch in zahlreichen bedeutenden Denkmälern erhalten. Auch er hat ein schweres, massenhaftes Wesen, gewaltige, festungsartige Mauern, trotzigen Zinnenkranz und einen fast düsteren Ernst mit seinen spärlichen Fenstern, den engen Schiffen und den plumpen, gedrungenen Rundpfeilern. Obwohl er von dem angelsächsischen Styl die Holzdecken aufnimmt, darin also der einheimischen Ueberlieferung ein Zugeständniß macht, ist er doch ganz der Styl gewaltthätiger Eroberer, der selbst in seinem reichsten Schmuck etwas Kriegerisches, Waffenblinkendes nicht verleugnen kann und im Grunde fast einen brutalen Eindruck macht.

Wir begreifen, daß diesem Styl gegenüber die gothische Bauweise ein leichtes Spiel hatte. Inzwischen hatte sich in England der alte vernichtende Stammeshaß abgestumpft, und im Laufe der Zeit war der Verschmelzungsprozeß zwischen sächsischen und normannischen Elementen vor sich gegangen, welcher erst den englischen Nationalcharakter geboren hat. Wenn nun der Baustyl, welcher mit dieser Umwandlung Hand in Hand ging und in idealen Formen jene wichtige Umgestaltung des politischen und socialen Lebens ausdrückt, der „früh englische" genannt wird, so leuchtet das Treffende dieser Bezeichnung ein.

In der That waren der angelsächsische und der normannische Styl nur die architektonische Form für die einseitigen Stammesunterschiede jener beiden Volksracen gewesen. Als diese sich zu einer Nation verschmolzen hatten, war es natürlich, daß auch der entsprechende Architekturstyl diesen höheren und gemeinsamen Charakter gewann. Das ist die Bedeutung des früh-englischen Styles. Er ist die frische Schöpfung des eben erst zu seiner Ausbildung gelangten, aus langen Kämpfen in jugendlicher Kraft hervorgegangenen englischen Volksthumes.

Man muß erstaunen über die Schnelligkeit, mit welcher dieser Styl sich entwickelt hat. Kaum zwanzig Jahre waren seit dem Neubau des Chores zu Canterbury vergangen, und schon erhoben sich auf mehreren Punkten des Landes Bauten, welche mit den bis dahin allgemein üblichen Formen nichts mehr gemein hatten. Wird doch bereits 1220 das bedeutendste Werk dieses Styles, die Kathedrale von Salisbury, mit Energie begonnen und rasch zur Vollendung geführt. Sie zeigt die neue Bauweise völlig zu einem consequenten Systeme entwickelt, das von dem der französischen Gothik fast so weit abweicht wie von dem alten normannischen Style. Das fremde Samenkorn war auf empfänglichen Boden gefallen und war zu einer Zeit ausgestreut worden, wo alle Verhältnisse es begünstigten.

Was die englische Gothik aus der französischen entlehnte, ist ebenso bezeichnend für den britischen Volkscharakter, wie was sie davon zurückwies. Die lebendigere Gliederung des Raumes, die schlankere Bildung der Stützen, die freiere Durchbrechung der Triforiengalerien, die größeren gruppirten Fenster und endlich den anziehenden Laubschmuck der Capitäle nahm die englische Architektur unbedenklich auf. Sie gewann dadurch hellere, festlichere, schönere Räume, wie sie dem fortgeschrittenen Bewußtsein, der gesteigerten Empfindung entsprachen. Aber schon in der Gesammtfassung des Grundplanes wich sie völlig vom französischen Vorbilde ab. Den reichen Chorbau mit Umgängen und dem Kapellenkranz, diesen Glanzpunkt des französischen Kathedralenbaues, verschmähte sie als etwas Fremdartiges. Das war er denn auch in der That; denn die früheren Epochen hatten höchstens eine große Nische als Abschluß des Chores gelten

lassen, reichere Formen streng ausgeschlossen. Selbst den Chorumgang zu Canterbury vermochte Meister Wilhelm von Sens nur mit Mühe dem widerstrebenden Capitel aufzudrängen. Mit dem völlig entwickelten Styl verschwindet aber aus der englischen Bauweise sogar der halbrunde Chor und macht einer schlichten rechtwinkligen Schlußwand Platz, an welche in der Regel noch eine Muttergotteskapelle, die „lady chapel“, gewöhnlich ebenfalls gerade abgeschlossen, sich anfügt. Damit verzichtete man auf die malerische Wirkung, die mannichfachen Verschiebungen, die Licht- und Schattenwechsel des französischen Chores, und erhielt eine Form, welche schon in erster Anlage den Protest einer nüchternen, praktischen Anschauung gegen das Walten einer phantasievolleren Auffassung bekundet. Man darf aber noch einen Schritt weiter gehen und in dem trocknen Abschneiden der vorwärts treibenden Längenrichtung des Kirchenkörpers den Mangel eines wahrhaft architektonischen Sinnes erkennen. Denn eine solche Form ist kein innerlich entwickelter, organisch bedingter Schluß, sondern nur ein willkürlich festgesetztes Ende, kein Lösen, sondern ein rohes Abhauen der architektonischen Entwickelung.

Mit dieser Aenderung hängt eine Reihe nicht minder folgenreicher Umgestaltungen zusammen. Langhaus und Chor bleiben dreischiffig, erheben sich nie zu der perspectivischen Tiefe einer fünf- oder gar siebenschiffigen Anlage. Schmal, die wenigen Hauptabtheilungen eng zusammengeschlossen, erstreckt sich der Körper des Gebäudes zu übermäßiger Länge, nur durch ein Kreuzschiff, das sich bisweilen in kleinerer Form dicht vor dem Choranfange als ein zweites wiederholt, unterbrochen, und endlich durch die gerade Chorwand kümmerlich geschlossen. Die Längenperspective ist also einseitig betont, auf Kosten der Breitenrichtung, und wenn auch ein besonderer malerischer Reiz für solche Anlagen nicht zu leugnen ist, so bleiben sie doch im architektonischen Sinne arm, monoton und nüchtern, wie man sie auch sonst effectvoll zu heben suche. Auch das breite Prachtfenster — ein Lieblingsstück der englischen Architekten —, das bald die Schlußwand des Chores durchbricht, ist doch nur ein unzulänglicher Ersatz für eine reicher entwickelte Grundform.

Aber der nüchtern verständige Sinn der Engländer machte noch weiter seinen Einfluß geltend. Obwohl man bei dem neuen Style die größere Schlankheit und Leichtigkeit der Glieder als einen Vorzug empfand, war man doch weit entfernt, mit der kühnen, luftigen Erhebung französischer Kathedralen zu wetteifern. Man begnügte sich auch da mit dem Nothwendigen, führte alles auf ein bescheideneres Höhenmaaß zurück und war zufrieden, wenn sich das Mittelschiff bis zu 80 oder 90 Fuß wie in Salisbury und in York erhob, während in Frankreich die Kathedrale von Rheims 120, die von Amiens gar 132 Fuß Scheitelhöhe mißt. Diese mäßigere Erhebung des Hauptschiffes zog wichtige Folgerungen für die ganze Construction nach sich. Da man nämlich nun nicht so bedeutender Widerlager bedurfte, so konnte man auf Vereinfachung des Strebesystems bedacht sein, bildete daher die Strebebögen entweder sehr mäßig aus oder ließ sie gar ganz fort. Dadurch gewann das Aeußere, das durch den schlichten Chorschluß bereits vereinfacht war, noch mehr an Ruhe und Uebersichtlichkeit.

Neben jener nüchtern verständigen Anschauung, die sich so bedeutsam in der englischen Gothik ausprägt, besitzt aber der Charakter dieses merkwürdigen Volkes gleichsam als Ergänzung eine Phantastik, einen Hang zum Seltsamen, Excentrischen, der sich meistens auf eigene Faust geltend macht und dann oft in bizarrer Weise neben ausbündiger Trockenheit unvermittelt hergeht. Diese beiden Bestandtheile des englischen Nationalcharakters sind oft in scharfer Weise auf die Spitze getrieben und führen dann mehr zu befremdlichen als wohlthuenden Erscheinungen. Wo sie, jede in höchster Potenz entfaltet, sich harmonisch durchdringen und verschmelzen, da wird auch in der Kunst von ihnen ein Höchstes erreicht, wie in Shakspeare's Dramen. Aber nicht immer ist die Mischung eine so glückliche; selbst das strenge Gebiet der Architektur wird von dem Ringen der beiden entgegengesetzten Kräfte wesentlich berührt. Je einfacher und rationeller nämlich das structive Gerippe dieser Bauten ist, um so fühlbarer mochte das Bedürfniß hervortreten, sie mit einem reichen Schmuck zu bekleiden, zumal schon die späteren normannischen Bauten in einer oft glänzenden Decoration prangten. Man mußte diese

Vorgänger in jeder Hinsicht überbieten. Aber dieser Schmuck der englischen Gothik ist weniger ein mit Nothwendigkeit aus dem inneren Kern hervorsprießender, als vielmehr ein vielfach willkürlich aufgehefteter. Die vielen Ornamente geometrischer, krystallinischer und vegetabilischer Art, die man in den tief ausgekehlten Bogengliederungen, an den Triforien, und sonst überall an den Flächen des Inneren und Aeußeren anzubringen liebte, sind größtentheils ein äußerlich hinzugefügter Putz. Selbst die krause, manierirte Art, das Laubwerk an Capitälen, Bogenspitzen, Zwickeln und Konsolen zu behandeln, die bereits in der ersten Epoche in üppigster Blüthe steht, schmeckt nach phantastischer Willkür und ist weit entfernt von der edlen, klaren Weise, in welcher an den frühgothischen Bauten Frankreichs ein ganzer Frühling mit allen Wald- und Wiesenblumen, mit dem trauten Laubwerk der heimathlichen Bäume aufsprießt.

Noch durchgreifender erlangt die phantastische Richtung die Ueberhand in der Bildung der Gewölbe. Gerade an den Theilen, welche den Gedanken der Construction am schärfsten und reinsten ausprägen sollen, findet man zeitiger als in anderen Ländern ein Ueberwuchern decorativer Tendenz. Die Fächergewölbe, deren strahlenförmige Rippen wie die Blätter einer Palme concentrisch von schlankem Säulenschafte sich aufschwingen; die Netz- und Sterngewölbe, die in neckischem Spiel sich nach allen Seiten verzweigen, und im wechselseitigen Suchen und Fliehen der vielfach verschlungenen Rippen das Auge verwirren, bringen an die wichtigste Stelle eine decorative Tändelei, die schließlich mit den herabhängenden, scheinbar freischwebenden durchbrochenen Schlußsteinen und den bunten Maßwerkmustern der Flächen wie ein Märchen des Orients uns anmuthet. Wirklich hat diese Architektur am meisten Geistesverwandtschaft mit den maurischen Prachtwerken der Alhambra und ist wohl geeignet, die Seele in ein traumhaftes Dämmern einzuwiegen und die Sinne durch das Gaukelspiel bunt verschlungener Formen zu bestricken. Ob aber die Architektur, besonders die kirchliche, gerade diese Aufgabe hat, ist eine andere Frage.

Endlich tritt in der Bedeckung der Räume nach kurzer Zeit eine Reaction des altheimischen Holzbaues ein, der einer

seefahrenden Nation begreiflicher Weise recht ans Herz gewachsen ist, und die Schiffe der Kirche erhalten wieder ihre Holzdecke, deren Sprengewerk nun aber in reichster Weise ausgebildet und decorirt wird. Alles dies beweist, wie wenig die Engländer den strengen Organismus des Gewölbebaues, den Grundgedanken des gothischen Styles, verstanden haben, wie befangen und beschränkt also ihre Begabung für die höhere Architektur ist. Wenn man die neuesten kunsthistorischen Arbeiten ihrer anerkanntesten Autoren durchsieht, und darin eine so übermäßige Vorliebe für indischen und anderen orientalischen Formenschwulst und dagegen so wenig Sinn für den schlichten Adel der Antike und der besten Renaissancezeit findet (während doch die Engländer seit Stuart und Revett für die Erforschung der hellenischen Denkmäler so viel gethan haben), so muß man wohl den Schluß bestätigt erachten, daß dies Volk nur geringen Sinn und Geschmack für die höhere Kunst empfangen hat. —

Ganz anders stellte sich Deutschland zum gothischen Styl. Man kann sagen, daß die Mängel und die guten Eigenschaften unserer Nation kaum irgendwo so glänzend und handgreiflich zu Tage getreten sind wie in dieser Bauweise. War es für die praktisch entschlossenen Engländer bezeichnend, wie sie rasch den fremden Styl aufnahmen, ihn aber sofort so vollständig umgestalteten, daß er seinem Urbilde ebenso ähnlich war wie der Britte dem Franzosen, so ist es für den unentschiedenen Deutschen nicht minder charakteristisch, daß er die französische Bauweise erst spät, und auch dann nur vereinzelt und zögernd aufnimmt. Es hängt das ebensowohl mit unsern guten wie mit unsern fehlerhaften Eigenschaften zusammen. Denn eine treue Anhänglichkeit an den lange gepflegten romanischen Styl war dabei nicht minder betheiligt als die unleugbare Schwerfälligkeit in allen praktischen Dingen. Uns wird Alles gleich zur Herzenssache. So war auch unsern Vorfahren im Beginne des dreizehnten Jahrhunderts der romanische Styl eine Herzenssache, an die sie sich mit aller Energie festklammerten. War es zudem ein Wunder, wenn man einen Styl liebgewonnen hatte, der mit der glänzendsten Epoche unseres nationalen Lebens innig verbunden war, der die Blüthe der Hohenstaufenzeit architektonisch

repräsentirte! Und eben jetzt erlebte dieser Styl seine höchsten Schöpfungen in Deutschland, sah am Rhein wie in allen übrigen Gauen eine Menge edler Bauwerke aufsteigen, rief an den schönen Ufern des Main den Dom zu Bamberg hervor, das unübertroffene Prachtstück spätromanischer Baukunst.

So fehlte es also damals auch in Deutschland nicht an reger Bauthätigkeit; aber anstatt wie in Frankreich zu neuen Folgerungen zu führen, haftete sie fest am Ueberlieferten und suchte diesem durch liebevollste Durchbildung seine edelsten Blüthen zu entlocken. Als man nun allmählich den gothischen Styl doch kennen und schätzen lernte, machte sich der Mangel eines entscheidenden Mittelpunktes fühlbar, der durch seinen Einfluß dem neuen Systeme einen rascheren und allgemeineren Sieg hätte verschaffen können. Die individuelle Färbung und Spaltung des deutschen Lebens war schon so weit vorgeschritten, daß in allem Dichten und Trachten jede locale Gruppe ihre eigenen Wege einschlug.

Der Chor von Canterbury war schon etliche dreißig Jahre vollendet, ehe man in Deutschland überhaupt dem gothischen Style den Zugang gestattete. An vereinzelten Punkten, in Köln am Schiffbau von St. Gereon, in Magdeburg am Chore des Domes, in Trier an der Liebfrauenkirche und in Marburg an der Elisabethkirche, zeigen sich die ersten bestimmten Spuren des Eindringens. Der Beginn dieser Bauten liegt zwischen den Jahren 1207 und 1235. Erst gegen Mitte des Jahrhunderts wird das Hauptwerk der Gothik in Deutschland, der Kölner Dom, in Angriff genommen. Um dieselbe Zeit erstehen dann jedoch überall bedeutende gothische Bauten, im Süden wie im Norden, im Osten wie im Westen unseres Vaterlandes. Was jedoch dem ganzen Vorgange eine besondere Färbung gibt, ist der Umstand, daß neben den imposanten Werken dieser neuen Bauweise aller Orten noch eine Menge von Bauten im herkömmlichen romanischen Style errichtet werden, wodurch die Baugeschichte jener Epoche in unserm Vaterlande eine überraschende Vielseitigkeit erhält.

Was nun die gothischen Werke in Deutschland betrifft, so zeigen gleich die frühesten eine merkwürdige Freiheit in der

Aufnahme des fremden Styles. Das Schiff von St. Gereon zu Köln und die Liebfrauenkirche zu Trier sind beides Denkmale voll Originalität. Aber es sind nur Ausnahmen, die auch in Deutschland anderwärts ihres Gleichen nicht finden. Kam es auf die Anlage bedeutender Hauptkirchen, besonders bischöflicher an, so mußte man sich einem allgemeineren Gesetze fügen. Mit jener weltbürgerlichen Schmiegsamkeit, die bei uns eben so gut zum Fehler wie zur Tugend wird, nahm man in solchen Fällen am liebsten die französische Form mit allen ihren Consequenzen, mit der reichen Chorbildung, der kühnen Höhenentwicklung und dem complicirten Strebesystem auf. Kein schlagenderes Beispiel als eben der Dom zu Köln, dessen Chorbau eine genaue Copie des Chores der Kathedrale von Amiens ist. Auch sonst findet man solche französirende Anlage mehrfach in Deutschland, und selbst die schlichten Backsteinwerke der baltischen Provinzen ahmen in aller Schwerfälligkeit die kecke, elegante Bauweise Frankreichs nach. Was in solchen Bauten den deutschen Sinn trotz der fremdländischen Form verräth, ist eine strengere Regelmäßigkeit, eine gesetzlichere Durchführung, eine consequentere Anwendung des Prinzips. Allein so hoch darin der redliche, logische deutsche Geist anzuerkennen ist, so läßt sich doch andererseits nicht leugnen, daß eine gewisse schulmäßige Nüchternheit davon unzertrennlich war, und daß Bauten wie die frühgothischen Kathedralen Frankreichs, wie die von Chartres, Rheims, Amiens, ungleich lebendiger, künstlerischer, frischer durchgeführt sind, als selbst ein so großartiges Werk wie der Kölner Dom. Nur in einem Punkte war es den deutschen Baumeistern vorbehalten, durch ihre principielle Behandlungsweise die letzten Consequenzen des gothischen Systems zu ziehen: im Thurmbau. Die durchbrochenen Thurmhelme, die mit ihrer Steinfiligran beispiellos kühn sich in die Lüfte erheben, sind der völlige Triumph idealistischer Begeisterung über alles, was einfache Zweckmäßigkeit verlangt. In ihnen hat der gothische Gedanke gleichsam sich selbst überholt, und daher haben die so übermüthig hintangesetzten praktischen Bedingungen sich gerächt, so daß die meisten dieser Thürme unvollendet geblieben sind.

Indeß konnte die unbedingte Folgsamkeit, mit der man

mehrfach blindlings den französischen Styl nachahmte, nicht lange befriedigen. Eine Gesellschaftsklasse, selbst die Gesammtheit der „Gebildeten“ kann wohl einer ausschließlichen Nachahmung fremden Wesens verfallen; ein ganzes Volk, zumal in freier naturgemäßer Entwicklung, nicht. So finden wir denn bald überall bedeutende Anzeichen der Vereinfachung des französisch-gothischen Styles, die allerdings nicht bis zu dem Maße fortgingen, welches die englische Architektur erreichte, aber die doch eine verwandte rationelle Umgestaltung, wenn auch auf anderem Wege, durchsetzte. Zunächst war damit schon viel gewonnen, daß man die Chorbildung vereinfachte, den Kapellenkranz, manchmal auch den Umgang, fortließ und sich lieber mit mehreren coordinirten oder um den Hauptaltar gruppirten Kapellen begnügte. Aber auch die Höhenrichtung beschränkte man, verzichtete auf das Triforium und führte am Aeußeren das Strebewerk auf ein bescheidneres Maß zurück. Diese Bauten halten eine Mitte zwischen den phantasievollen französischen Werken und den etwas zu trocknen englischen; sie geben eine richtige Vorstellung des mäßigen, genügsamen Sinnes, der dem Deutschen eigen ist.

Dennoch fand der eigentlich deutsche Geist in ihnen nicht völlig seinen Ausdruck. Der bürgerliche Charakter, der die damalige Entwicklung unseres Volkes kennzeichnet, schuf für seine Bedürfnisse zur eigensten Befriedigung sich gerade damals auf architektonischem Gebiet eine besondere Form. Das ist die Kirche mit gleich hohen Schiffen, die Hallenkirche. Sie ist der Repräsentant des demokratischen Geistes, der damals das deutsche Bürgerthum durchdrang. An die Stelle eines rhythmisch aufgebauten, aus dominirenden und untergeordneten Theilen sich gliedernden Innern setzt sie einen aus gleichartigen, nebengeordneten Abtheilungen bestehenden Raum, der anstatt der reichen, wechselvollen Wirkung eine mehr schlichte, verständige Uebersichtlichkeit in anspruchsloser Weise zur Geltung bringt. Es ist keine Frage, daß in diesen Bauten eine nüchterne, so zu sagen hausbackene Stimmung herrscht, die allerdings mit dem Ausdruck mannhafter Tüchtigkeit, offener Derbheit sich verbindet. Die Nüchternheit der englischen Kathedralen ist eine aristokratische, die der deutschen Hallenkirchen eine demokratische. Man wird

unwillkürlich an den ehrenfesten, doch stark spießbürgerlichen Charakter erinnert, den das Leben der deutschen Städte im Mittelalter, besonders seit dem vierzehnten Jahrhundert annimmt, und diese weiten, tüchtigen, kühnen Bauten haben mehr vom Handwerksmeister als vom Künstler. Vergleicht man vollends ihre Ausschmückung mit der an den französischen Kathedralen durchgeführten, so tritt dies handwerkliche Element in der Vorliebe für geometrische Formenspiele, für allerlei Künsteleien des Zirkelschlags und der Berechnung, die man als „Zirkels Maß und Gerechtigkeit“ hoch hielt, sowie in der manierirten knorrigen Behandlung des Laubwerks hervor, während die unermeßliche Fülle freien bildnerischen Schmuckes in Tausenden von Statuen, Statuetten und Reliefs an den französischen Denkmalen von wahrhaft künstlerischem Geiste zeugt. Das geometrische Spintisiren, das Zahlenklauben hängt innerlich zusammen mit unsrer deutschen Mystik, die sicherlich selbst bis in die Hütten der Bauleute ihren Einfluß geübt hat. Noch bestimmter aber ist das Versiegen der großen politischen Gedanken, die Zersplitterung in lokale Sondergruppen, das eigensinnige Einspinnen in particulares Kleinleben in der deutschen Gothik seit dem vierzehnten Jahrhundert mehr und mehr zu spüren.

Ich muß auch hier mich mit Andeutungen begnügen, um schließlich noch einen Blick auf Italien zu werfen. Daß in diesem kunstsinnigen Lande die Gothik nur zögernd aufgenommen wurde, ja daß ganze Gebiete sich ihr völlig abgeneigt erweisen und nur in seltnen Ausnahmefällen sie zulassen, ist wohl allgemein bekannt. In der Sprödigkeit gegen das neue Bausystem gehen Italien und Deutschland anfänglich denselben Weg, indem sie die ihnen lieb gewordenen romanischen Formen festhalten. Aber während in Deutschland ein Element innerer Verwandtschaft endlich doch zur rückhaltslosen Verschmelzung mit der Gothik führte, so daß man sie nicht blos mit allen Grundzügen des Systems aufnahm, sondern sogar bis zur äußersten Consequenz fortentwickelte, blieb in Italien der nationale Geist ihr so fremd, daß er das eigensinnige Gesetz des gothischen Styles zu den durchgreifendsten Concessionen zwang. Leicht unterscheidet man aber in Bezug auf das Verhalten zum gothischen Styl

zwei große Gruppen, in denen uralte Gegensätze der Cultur und Abstammung hervortreten. Rom mit seiner Umgebung und das ganze weitgestreckte Gebiet Unteritaliens bildet die eine; Toscana und Oberitalien die andere. In der ersteren ist der gothische Styl überhaupt so gut wie ausgeschlossen. Die einzige gothische Kirche in Rom, S. Maria sopra Minerva, und die wenigen gothischen Gebäude Neapels bestätigen als Ausnahmen die Regel. Denn wenn in letzterer Stadt die fremde Bauweise, die unter den Anjou's durch die aus der Heimath mitgebrachten Baumeister eingeführt wird, dennoch die größten Zugeständnisse an die unteritalische Tradition machen muß und in der Folge dann gar keine weitere Wurzel zu schlagen vermag, so liegt darin wohl ein überzeugender Beweis von der Abneigung, welche der Volksgeist gegen diesen Styl empfand. Es sind also die eigentlichen Sitze der antik-griechischen und römischen Cultur, Groß-Griechenland und das alte Stadtgebiet Roms, welche der gothischen Kunst widerstreben; was dagegen in alten Zeiten Etrurien und diesseitiges Gallien genannt wurde, das nimmt wenigstens mit Umgestaltungen den fremden Styl auf.

Es ist ein merkwürdiger Beweis für die Continuität, mit welcher jene alten Gegensätze sich durch alle Zeiten fortgepflanzt haben, wenn man daran erinnert, daß auch in romanischer Zeit schon ein ähnlicher Unterschied zwischen der Bauthätigkeit jener beiden Gruppen waltet. Nur Oberitalien bis nach Toscana hinein hat sich an der Ausbildung der gewölbten Basilica betheiligt, während man in Rom und den südlichen Gegenden unbeirrt an flachgedeckten Schiffen festhielt. Die starke Beimischung germanischen Blutes im Volkscharakter der Lombarden läßt sich aus den dortigen Bauwerken schon im 11. und 12. Jahrhundert nachweisen. Aber bei alledem bleibt im ganzen Italien eine Art des Raumgefühls vorherrschend, die wesentlich antik ist und in ihrer Vorliebe für ein weites, bei mäßiger Höhenentwicklung breit hingestrecktes und klar übersichtliches Innere dem Geiste der französischen Gothik geradezu entgegengesetzt erscheint. Dieser Gesinnung muß sich der fremde Styl in Italien anbequemen; im Uebrigen nimmt man gern die großen constructiven Hülfsmittel an, welche er im Spitzbogen und den Widerlagspfeilern

besitzt, um sie zu möglichst weiten Raumanlagen zu benutzen. Kirchen wie der Dom zu Florenz, S. Petronio zu Bologna, die Certosa bei Pavia u. a. zeigen die glänzenden Ergebnisse dieser Umgestaltung des Styles. Allerdings nimmt man ihn nicht mit seinen nordischen Consequenzen auf, vereinfacht sowohl den Grundplan wie den Aufbau, mindert die Anlage der Strebepfeiler wie die Ausdehnung der Fenster: aber eine neue, durchaus originelle Schönheit der Räume und der Ausschmückung geht doch aus diesem Streben hervor.

Für letztere ist die große malerische Begabung der Italiäner von entscheidender Bedeutung geworden. Wenn die nordische Gothik alle Flächen verbannt und nur in den Fenstern der Malerei eine schon durch die Technik beschränkte Stelle anweist, so verzichtet die italiänische Kunst keineswegs auf ihr altes Vorrecht, die kirchlichen Räume durch große Gemäldecyklen auszuschmücken. An diesen monumentalen Arbeiten wachsen nicht blos die großen Meister Giotto und Orcagna heran, sondern entwickelt sich auch in der Folgezeit die unvergleichliche Herrlichkeit der italiänischen Malerei ununterbrochen von Masaccio und Luca Signorelli bis auf Rafael und Michelangelo. Zudem war es nicht gleichgültig, daß schon im Mittelalter der einzelne Künstler in Italien als solcher selbständig hervortrat, während im Norden die Zunft ihn in Banden hielt. Alle drei Künste ruhen häufig in der Hand derselben hochbegabten Persönlichkeit; daher kann die Architektur sich nicht so extrem wie in Frankreich, England und Deutschland auf Kosten der Schwesterkünste entwickeln und gleichsam aus eigenen Mitteln Alles von der Construction bis zum letzten Punkte der Ausstattung bestreiten. Im Norden führte der Despotismus des organisch durchgebildeten Styles auf manches künstlerisch Widersinnige, indem jedes Geräth wie ein kleines Modell irgend eines Bauwerkes gestaltet wurde, mochte seine Bestimmung einer solchen Form noch so entschieden widerstreben. In Italien nahm man von der Gothik nur die Hauptelemente auf, wobei man freilich selbst von diesen manches Charakteristische, z. B. den Spitzbogen zu Gunsten des beliebteren Rundbogens fortließ: aber man rettete dadurch das gemeinsame Leben der drei verbundenen

Künste. Man opferte bereitwillig die Gesetzmäßigkeit und den strengen Organismus des gothischen Systems: aber man bewahrte sich die eigenthümliche Schönheit der räumlichen Anordnung und die freiere Harmonie im Zusammenwirken von Malerei und Bildnerei. Das Alles wird uns um so weniger zufällig erscheinen, wenn wir erwägen, daß diese beiden Künste vorzüglich auf Darstellung des individuellen Lebens gerichtet sind, und daß es gerade der italiänische Geist sein sollte, der dies Grundprincip der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst zuerst zum Ausdruck bringen sollte.

Ich bescheide mich mein inhaltreiches Thema nur in den Grundaccorden angeschlagen, keineswegs aber auch nur annähernd es erschöpft zu haben. Eine weitere Ausführung müßte tiefer ins Einzelne eingehen, müßte auch die in zweiter Linie stehenden Völker, die Spanier und die Niederlander in den Kreis der Betrachtung ziehen. Allein auch die kurzen Andeutungen werden schon dargethan haben, wie die gothische Baukunst, als höchste Verkörperung der mittelalterlichen Lebensanschauungen, trotz ihres strengen Gesetzes doch eine solche Biegsamkeit hatte, daß sie innerhalb derselben Grundformen in jedem Lande wieder die Art und die Verhältnisse des besonderen Volksthumes spiegelt. Sie ist in dieser Mannichfaltigkeit der treue Ausdruck der christlichen Cultur im Gegensatze zur antiken. Denn wenn letztere keine Völkerindividuen anerkannte, sondern die Formen der hellenisch-römischen Gesittung ohne Unterschied über alle Theile des Erdkreises ausbreitete, so gesteht jene den einzelnen Völkern die volle Eigenartigkeit ihrer nationalen Entwicklung zu, die als Grundton in reicher Variation durch alle gemeinsamen Lebensformen durchklingt und darin dem antiken Dasein ebensoweit überlegen ist wie die Polyphonie der christlichen Musik der Monotonie der antiken.

W. Lübke.

Der Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen.

Ein geschichtspsychologischer Versuch.

Es soll in vorliegender Abhandlung unmittelbar an die Betrachtung des Einzelnen gegangen werden, indem später einmal die Erörterung der allgemeinen Sätze, welche derselben theils zu Grunde liegen, theils abgewonnen werden können, in einer umfassenderen Abhandlung über geschichtliche Entwickelung besonders ausgeführt werden mag. Nur ist es mir Bedürfniß, mich schon hier vor allem, wenn auch in größtmöglicher Kürze, über den Sinn der Termini oder Kategorieen, die hier anzuwenden sind, mit dem Leser zu verständigen.

Der Mensch ist allemal, weil unmittelbar, ein Individuum; aber er hat darum nicht auch sogleich schon Individualität: d. h. er ist immer die Verwirklichung des allgemeinen begrifflichen Inhalts seiner Art in Form der Einzelheit und ist eine durch den Artbegriff bestimmte und durch die Gesetze des wirklichen Lebens bedingte untheilbare Totalität; aber erst wenn er das Allgemeine in einer Besonderheit verwirklicht, welche, an sich werthvoll, den Werth des Allgemeinen erhöht, erst dann hat er eine Individualität. Diese ist also erst das Erzeugniß geschichtlicher Entwickelung.

Wir nennen den Menschen ein Individuum, insofern er überhaupt Gegenstand unserer Betrachtung ist; und wir schreiben ihm Individualität zu, insofern wir an ihm, als an einem Objecte, eine werthvolle Besonderheit entdecken: insofern wir ihn aber darauf hin ansehen, daß er sich selbst als Individuum fühlt und weiß (denn jeder Mensch hat Selbstgefühl und ein bis auf einen gewissen Punkt entwickeltes Bewußtsein von sich), ist er eine Person; und je nach der Besonderheit, in welcher er sich interessirt, in welcher er sein Selbst genießt und zur Geltung zu bringen sucht, ist er eine individuelle Persönlichkeit.

Jeder Mensch ist eine Person; aber seine Persönlichkeit

braucht eben nicht auch Individualität zu haben. Umgekehrt aber wird mit der sich immer schärfer begränzenden und sich immer mehr mit geistigem Inhalt bereichernden Individualität auch die Persönlichkeit immer mächtiger und bedeutsamer werden.

Obwohl nun Persönlichkeit auf dem subjectiven Verhalten des Individuums beruht, d. h. auf der Weise, wie dieses in seinem Fühlen, Wissen und Handeln, kurz in seinem Verhältnisse zum Gegenstande die Befriedigung seines Selbst sucht und erlangt, so ist sie doch nicht Subjectivität. Diese ist die (immer erst spät erworbene) Fähigkeit, sich als Subject, d. h. so zu verhalten, daß der Geist sich selbst als den Betrachtenden von dem betrachteten Gegenstande absondert und letzteren sich frei, mit Bewußtsein gegenüberstellt. Dies kann der Geist nur, wenn er sein Bewußtsein vom Object wiederum sich als Object hinsetzt. Subjectivität ist also Freiheit des Geistes gegenüber dem Objecte und ist eigentlicheres Selbstbewußtsein.

So lange diese Subjectivität nicht erwacht ist, steht das Bewußtsein unter der Herrschaft des Stoffes, der sich dem Geiste von außen durch die Sinne und von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt; so lange verhält er sich (nicht objectiv) objectivistisch. Objectivismus ist also der subjectivitätslose Geist.

Den Uebergang aus dem Objectivismus, dem ursprünglichen Verhalten des menschlichen Geistes, zur Subjectivität bildet die Reflexion. Die anfängliche Richtung des Geistes geht nach außen und erzeugt Anschauungen und thätiges Leben in Haus und Staat. So ist zunächst alles Leben, nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige Wirken, ein Thun ohne Bewußtsein von sich. Später biegt sich der Geist um, richtet er sein Auge auf das eigene Schaffen, auf die eigenen Zustände. Diese Richtung nach innen ist Reflexion, und sie erzeugt Bewußtsein vom inneren Leben, von Gefühlen, Trieben, Leidenschaften; sie bildet auch Grundsätze des Handelns und Urtheile über Zustände und Handlungen, sie bildet Forderungen und Gesetze, kurz ein bewußtes Leben. — Ist nun der Geist bis zur Reflexion gediehen, so trägt er also nicht mehr bloß ein Bild der Außenwelt in sich, sondern auch ein Bild seiner selbst; und

da in diesem letzteren zugleich das Bild liegt, welches er von der Außenwelt hat, so übersieht er nun zwei Bilder, die nicht zusammenfallen, und lernt beide unterscheiden. Mit dem einen weiß er sich als Unterscheidender identisch, mit dem anderen nicht; denn dieses ist zwar auch ein Bild in ihm, aber von etwas Anderem als er, von dem, was außer ihm ist. So unterscheidet er sich als Bilder schaffend von dem, dessen Bild er in sich aufnimmt, d. h. er scheidet sich als Subject vom Object. Nun tritt er heraus aus dem Objectivismus und hat Subjectivität.

Die Subjectivität hat logisches Denken zum Ziele, d. h. sie strebt, der gewonnenen Erkenntniß, den Anschauungen vom äußeren und inneren Leben, kurz allem Inhalte des Geistes, als einem Stoffe, die lediglich und rein aus dem Geiste stammende Form der Nothwendigkeit, der Wahrheit zu geben. Solches Denken allein ist freies Denken, freies Selbstbewußtsein, Vermittelung des Objects mit dem Subject; denn Reflexion ist zunächst immer noch eben so unmittelbar, wie äußere Anschauung und mechanische Folge der unfreien Bewegung der Vorstellungen.

Das Streben der Subjectivität, den Erkenntnissen die Form des Denkens zu geben, hat aber Festigkeit und Gediegenheit nur unter der Voraussetzung, daß diese Form die Nothwendigkeit und Wahrheit ist, und daß zwar das Denken sie rein aus sich schafft, sie aber nichts desto weniger in ganz gleicher Weise in der Wirklichkeit als eigentliche schöpferische Macht lebt. Die subjective Denkform muß also, wenn sie wahr sein soll, zugleich objectiv und darum allgemein sein. Wenn nun aber die Subjectivität mit ihren Formen spielt und die Congruenz der von ihr geschaffenen Form mit der realen nicht erreicht, nicht einmal zu erstreben versteht: so ist sie im schlechten Sinne Subjectivität, der die Objectivität als unerreichte Wahrheit gegenübersteht; und so mag sie Subjectivismus heißen.

Hiernach wird man die Ueberschrift verstehen. Subjective Persönlichkeit bezeichnet ein Bewußtsein, welches sich in individueller Form als individuell weiß und so, wie es sich weiß, sich geltend machen und anerkannt sein will. Solch ein Bewußtsein kommt bei den Griechen erst in den Sophisten zum Durch-

bruch, und zwar ist hier die Persönlichkeit nur erst eine subjectivistische. Erst in der attischen Philosophie entwickelt sich die objective Subjectivität.

Wenn von Seiten der bloßen Intellectualität der Objectivismus zur Subjectivität durch die Reflexion aufsteigt, so wirkt hierbei von Seiten des Gemüths die Entwickelung der Innerlichkeit in besonders beachtenswerther Weise mit. Auch sie erwacht erst später und verstärkt sich allmählich. Sie ist diejenige Thätigkeitsweise des Geistes, in welcher er bei der Betrachtung des Gegenstandes diesen nicht bloß auf die erfassenden Sinne, die gestaltende Einbildungskraft und den erkennenden Verstand wirken läßt, sondern auch und vorzugsweise auf die inneren Kräfte des Gemüths, die sittlichen und religiösen Ideen, die Regungen des Gefühls, die Bestimmtheit des Charakters; der Gegenstand wird also von einem Vorstellungskreise appercipirt, der aus Vorstellungen vom inneren Leben und den daran haftenden Gefühlen mit subjectivem Interesse zusammengesetzt ist. Daß die immer mächtigere, immer individuellere und subjectivere Persönlichkeit auch immer innerlicher wird, und daß auch umgekehrt durch die wachsende Innerlichkeit die Persönlichkeit immer mächtiger wird, versteht sich wohl von selbst. Von Subjectivität wie von Tiefe der Auffassung ist die Innerlichkeit durchaus zu unterscheiden, wie auch Aeußerlichkeit nicht Oberflächlichkeit ist.

Diese Definitionen sollen, wie schon bemerkt, ein andermal ausführlich entwickelt werden. Für jetzt kann ich nur die Hoffnung hegen, daß sie theils von selbst einleuchten, theils durch die Anwendung in der folgenden Erörterung sich bewahrheiten werden*).

---

*) So hoffe ich namentlich, werde sich die Unterscheidung von Objectivismus und objectiver Subjectivität, von Subjectivität und Subjectivismus unmittelbar empfehlen. Man kann vom rein ästhetischen Standpunkte aus eine gewisse Eigenschaft der homerischen Poesie und die ganz gleichartige Eigenschaft der goetheschen Dichtung mit demselben Worte Objectivität bezeichnen. So wie man aber vom Werke auf den Dichter übergeht (und das thut nicht bloß der Psychologe, sondern auch der Historiker), so geräth man ohne strenge Unterscheidung in Verwirrung. Und so scheinen mir gerade so

Indem wir uns nun die Entwickelung der Individualität bei den Griechen vorführen wollen, haben wir allemal auf vier Punkte zu achten: 1) wie verhält sich der Einzelne zu anderen Einzelnen und zur Gesammtheit derselben; 2) wie verhält er sich zum Object; 3) wie ist sein Selbstbewußtsein bestimmt; 4) wie ist die Form seines Geistes bestimmt. Die beiden ersten Punkte betreffen das Verhältniß des Ich zum Nicht-Ich; der dritte Punkt betrifft das Verhältniß des Ich zu ihm selber; alle drei betreffen den Inhalt des Bewußtseins; der vierte endlich betrifft das Ich an sich, das Bewußtsein in seiner Thätigkeit, die Form des Bewußtseins.

Wir haben mit der homerischen Dichtung zu beginnen. Aber nicht ihren Ursprung, Fortgang, Blüthe und Verfall haben wir darzustellen, sondern nur den Charakter des alten Epikers, als eines Individuums in seiner fertigen Erscheinungsform, und zwar um die fernere Entwickelung an ihn anknüpfen zu können. Nur als Ausgangspunkt wollen wir ihn hinstellen. So wollen wir uns zuerst den Inhalt, dann die Form des homerischen Bewußtseins vorführen.

Wenn wir voraussetzen*), daß die homerische Dichtung nicht bloß als ein bestimmtes Erzeugniß den Geist ihrer Zeit verräth, indem sie das Gepräge desselben objectiv an sich trägt, sondern daß sie auch in ihren Schilderungen des Lebens und der Zustände ihrer Helden das Leben und die Zustände der eigenen Zeit schildert: so enthält diese Voraussetzung schon eine wichtige Thatsache, von der wir bei der Charakteristik jener

tiefe Aesthetiker, wie Wilhelm von Humboldt, in den wesentlichsten Punkten voll von Irrthümern und Schiefheiten in Folge des Mangels der obigen Unterscheidung. Der Stein, der aus eigener Schwerkraft ruht, und der, welcher durch zwei gleich große, einander entgegengesetzte Kräfte in Ruhe gehalten wird, mögen in gleichem Zustande erscheinen; sieht man aber auf die Ursache der Erscheinung, so erkennt man in jedem der beiden Fälle eine verschiedene Sache.

*) Vergl. Duncker, Die Geschichte der Griechen, 1. Aufl. I., S. 259. Auf dieses ausgezeichnete Werk sei für die allgemeine historische Entwickelung, die der vorliegenden Abhandlung zu Grunde liegt, überhaupt verwiesen.

Dichtung ausgehen müssen. Sie bildet die Grundlage für den Inhalt und die Form des Bewußtseins des alten epischen Sängers.

Sie wird aber auch durch solches Bewußtsein als nothwendig erwiesen. Nicht daß der homerische Dichter überhaupt von einem Unterschiede der Zeiten nichts wüßte, nichts wüßte von den Wanderungen, Mischungen und den dadurch veränderten Wohnplätzen und Verhältnissen der griechischen Stämme: hierüber hat er sichere Traditionen; aber über diese äußeren Verhältnisse hinaus reicht sein so zu sagen geschichtliches Bewußtsein nicht, von einer qualitativen Aenderung der Zeiten in Cultur und Civilisation weiß er nichts. „Auf complicirteren Bildungsstufen kennt man freilich verschiedene Lebensformen und unterschiedene Lebensbedingungen, unter welchen der Poet beliebig auswählen kann; eine jugendliche Zeit, eine naive Production ist nur im Besitz ihres eigenen Horizonts" (Duncker a. a. O.). Der Unterschied, den Homer allerdings noch und stark genug hervorhebt, ist nicht historisch, sondern poetisch und ganz subjectiv: er glaubt nämlich eine Zeit zu besingen, die viel herrlicher war, als seine Gegenwart, Helden, die dahin sind, und die ihres Gleichen nicht mehr haben. In der Vergangenheit war nach der Ueberlieferung alles größer, schöner, göttlicher, als er es um sich sah; wäre es ihm aber auch nicht so überliefert gewesen, er hätte es selbst vergrößert, verschönert, vergöttlicht; denn er stand noch unter denselben Verhältnissen, welche auch seine Vorgänger das Frühere in idealerem Lichte sehen ließen. Wenn dem alten Nestor gerade die Rolle zugetheilt wird, die größere Kraft der älteren Helden vor der der gegenwärtigen zu preisen: so liegt darin nicht etwa ein beabsichtigter charakteristischer Zug für den Geist des Greises; sondern es war nur natürlich, daß er, der in seiner Jugend noch die Alten kannte, sie vor seinen jüngeren Zeitgenossen pries. Das konnte kein Anderer, nur er, der die Vergleichung anstellen konnte. Daß aber dieses Urtheil über die Gegenwart und die Vergangenheit wirklich die Ansicht des Dichters enthält, geht aus erzählenden Stellen hervor, die dasselbe aussagen (z. B. Il. 12, 447). Daher denn nicht bloß Nestor, sondern gelegentlich auch Odysseus in diesem Sinne spricht. Er behauptet, als Bogenschütz keinem

der Zeitgenossen nachzustehen, aber wohl den früheren Helden, Philoktet, Eurytos, Herakles, die es mit den Göttern aufzunehmen wagen konnten (Od. 8, 223). Und auch dies ist die Ansicht des Dichters: um wie viel die lebenden Geschlechter unter den Helden vor Troia stehen, eben so viel stehen diese unter den noch älteren, diese endlich unter den Göttern.

Abgesehen von diesem gradweisen Sinken der Zeiten, lebt ein Geschlecht wie das andere, und das Geschlecht der Menschen wie das der Götter, und die Unterwelt ist das matte Schattenbild der Oberwelt. Kraft ist der einzige Maßstab; die Kraft ist dem Inhalte nach immer dieselbe, aber größer in den Heroen, noch größer in den Göttern, und unter diesen der Stärkste ist Zeus.

Was nun aber die gleichzeitig neben einander befindlichen Verschiedenheiten betrifft, so ist erstlich das Menschengeschlecht vielfach nach Sprache und Sitte getheilt, weil es weit zerstreut ist*). Ein eigentliches Wort für Volk kennt Homer nicht. Abgesehen von den Herrschern, ist doch alles nur ein gleichgültiger Haufe, *πληθύς*; und auch *λαοί*, *ἔθνεα*, *φῦλα* sind nichts als Schwärme, Horden, von Menschen und Thieren gebraucht. Ein Volk dem andern gegenüber sind kurzweg *ἄλλοι*, und beim damaligen Kampfe Aller gegen Alle, auch sogleich Feinde; daher sind die Volksgenossen *ἕταιροι* (Il. 3, 32) und *φίλοι* (Od. 8, 101. 251).

Die Völker sind nun verschieden nach Kraft und Muth, auch nach Geschicklichkeit; nach der Liebe zu Krieg oder zu friedlichem Leben; nach Reichthum und Armuth; nach Kleidung, Waffe und Rüstung, Beschaffenheit und Erzeugnissen des bewohnten Landes; nach der Lebensweise.

Der Einzelne war natürlich durch sein Volk schon in seinem Charakter bestimmt. Er unterschied sich von Anderen durch Gestalt, Klugheit, Beredsamkeit (Od. 8, 167—175); durch Geschlecht, Jugend und Alter; durch Macht und Schicksal. Am aus-

*) Il. 2, 804 *ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων.* — Od. 1, 3 *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.* — *νόος* ist Gesinnung und Sitte.

führlichsten schildert uns Homer bekanntlich Odysseus und Menelaos (Il. 3, 193—224), während die anderen Helden immer nur kurz und nach äußerlichen Merkmalen bezeichnet werden, nach Größe und Breite, nach Schönheit und Würde (Majestät) (das. 169. 227). Wie nun wird uns Odysseus dargestellt? Er ist kleiner als Agamemnon, der schon nicht der Größte im Heere war, aber breiter an Schultern und Brust. Auch zu Menelaos gehalten ist er kleiner; aber namentlich im Sitzen übertrifft er ihn an würdevollem Wesen, Majestät. Im Lager umhergehend (denn gehend, stehend und sitzend führt ihn der Dichter vor), gleicht er dem dickwolligen Bocke (der geistigste Held des Homer!). Seine Schlauheit und Erfindsamkeit bleibt nicht unerwähnt. Seine Beredsamkeit wird ebenfalls geschildert; im Gegensatze zu der eindringlichen, treffenden Kürze des Menelaos wird seine gewaltige Stimme und die Fülle und das dichte Drängen der Wörter hervorgehoben und dabei wieder sorgfältig seine äußere Haltung geschildert.

Und so sind sämmtliche Individuen der homerischen Gedichte nur äußerlich charakterisirt, auch immer nur nach allgemeinen Eigenschaften, Fähigkeiten und Schicksalen. Es fehlt ihnen daher der eigentlich individualisirende Zug, und sie sind mehr Typen, Vertreter der Gattungen. Soeben sahen wir zwei entgegengesetzte Gattungen der Redekunst verkörpert; eine dritte Gattung vertritt Nestor. Ferner: Agamemnon ist der Königliche; Aias der starke, standhaltende Held; Achilleus der stärkere, kühne Stürmer; der andere Aias der schnelle Verfolger (Il. 14, 521).

Solchen Individuen haftet ein bestimmtes Alter an. Nestor ist der Greis und ist nie jung gewesen, wiewohl er viel von seiner Jugend spricht; Achilleus ist der Jüngling; Idomeneus halbgrau *μεσαιπόλιος* (Il. 13, 361); Helena ist die menschgewordene Aphrodite und verliert nie den Reiz der blühenden Frau; sie erreicht nie zwanzig Jahre. Penelope ist und bleibt ewig ein wenig älter; sie ist die unglückliche junge Frau, die ihrem abwesenden Gatten treu bleibt. Gleichaltrig ist Klytemnestra, die Ungetreue.

In diesem Sinne typisch ist freilich nicht nur Homer, sondern auch noch Aeschylos und Sophokles, um nicht zu sagen:

die ganze griechische Dichtung und Kunst. Hierauf beruht ihre Plastik; daher rühren auch die stereotypen Epitheta Homers, die oft bei Gelegenheiten auftreten, wo sie nicht passen.

Unter solchen typischen Individuen Eines ist nun auch der Sänger; und so wie er von Homer dargestellt wird, so war der homerische Dichter selbst. Denn wie er überhaupt im Liede nur seine Gegenwart darstellt: so im Sänger nur sich selbst; und nicht nur das Lied entbehrte der eigenthümlichen Charaktere, sondern die Wirklichkeit ganz ebenso, die treu vom Sänger wiedergegeben wird. Das Volk ist wie ein Schwarm von Vögeln, die Einzelnen ohne Individualität, keiner unterscheidet sich, Einer ist wie der Andere. Der Held und der Sänger ragen aus dem Volk hervor, sie werden geehrt wie Götter; aber der Held gehört zur Gattung Held, der Sänger zur Gattung Sänger. Daß er überhaupt singt, ist sein Wesen. Er weiß nicht mehr und nichts Anderes, als jeder im Volke; aber er weiß es zu singen, darum lauscht man ihm.

Bei solchem Bewußtsein ist die aristokratische Monarchie die natürliche Verfassung; d. h. ein König, umgeben von einer Anzahl edler Helden, die ihn als Ersten unter sich anerkennen. Der Held ist Führer, Herrscher, Richter; sein Opfer und sein Mahl verherrlicht der Sänger durch den Preis der Götter und Helden. Das gemeine Volk vernimmt die Befehle, die Entscheidungen und gehorcht, ob willig, ob murrend. — Am meisten aber wird bei dem Blicke auf die homerische Religion klar, wie sehr dieses Bewußtsein noch ohne Selbst, ganz der Aeußerlichkeit hingegeben ist. Dem Menschen kommt alles von den Göttern: sie geben ihm Gedanken, Entschlüsse, Fähigkeit, Kraft, Gelingen oder Mißlingen, Sieg oder Untergang; alles kommt von außen, auch das Innerlichste, Eigenste. Eben darum steht man zu den Göttern im äußerlichen Verhältnisse des Vertrages. Man gibt ihnen und erhält dafür. Sie werden ganz sinnlich gedacht, mit allen menschlichen Leidenschaften. Sie wohnen auf der Erde, auf dem Olympos oder sonstwo (da jeder Gott noch irgendwo einen Lieblingsaufenthalt hat), oder im weiten Himmel; sie bewegen sich von einem Ort zum andern, nur schneller als der Mensch. Um zu helfen, um das Opfer zu genießen

müssen sie körperlich gegenwärtig sein. So sind die Götter mit ihrem Leben gar nicht einmal von dem menschlichen Leben getrennt, geschweige denn unterschieden. —

Kommen wir jetzt zum Selbstbewußtsein des homerischen Dichters, zu der Form, wie er sich weiß. — Sich selbst weiß er eben noch nicht. Er lebt in ungebrochener Einheit mit dem Gegenstande seines Gesanges, wie mit seiner Umgebung. Er weiß weder in sich, noch überhaupt irgendwo etwas Besonderes, Individuelles.

Das Gedicht, das er singt, weiß er nicht als sein eigen; denn er hat den Gegenstand nicht geschaffen. Er singt die Thaten und Schicksale der Helden und Götter, wie sie waren, und wie jeder Zuhörer sie kennt; er meint nicht, Schöpfer, Poet zu sein. Es geschieht Berühmtes, und weil es geschehen ist, wird es gesungen. Denn gesungen werden gehört zum Wesen solches Geschehens. Das Ereigniß ist ein Lied, und zwischen beiden wird nicht unterschieden (worüber bald unten noch Näheres); wer das eine kennt, kennt damit auch das andere. Der Sänger dichtet nicht das Lied in Folge eines Ereignisses; es ist mit diesem von selbst da und gehört nicht dem Sänger; es ist nach des alten Dichters Sinne objectiv da, nicht subjectiv erzeugt. Das Wort *ἀείδειν* heißt bei Homer nicht, was es später bedeutet, und woran wir sogleich denken, durch Gesang verherrlichen, im Gesange rühmen, auch nicht einmal eigentlich: zum Gegenstande des Gesanges haben, sondern nur einfach und schlechthin: singen; der beigefügte Accusativ bezeichnet zugleich sowohl das Gesungene, nämlich das Lied, als auch den Gegenstand des Liedes (von einem inneren Motive aber des Singens weiß er gar nichts). Wenn wir also einerseits sagen: eine bestimmte Arie, den Erlenkönig, gewisse Liebeslieder singen, und andererseits: Waffen, Weiber und Wein besingen, den Kreuzzug und seine Helden singen: so heißt es bei Homer schlechthin *ἀείδειν παιήονα, ἀ. μῆνιν Ἀχιλῆος, ἵππου κόσμον, νεῖκος Ὀδυσσῆος καὶ Πηλείδεω Ἀχιλῆος, κλέα ἀνδρῶν* in einem jenen Unterschied in sich vermischenden Sinne (so etwas aber, wie: der Lyriker singt seine Liebe, seinen Schmerz, wird noch

gar nicht gedacht). Die wirkliche Begebenheit also und das Lied erscheinen beide objectiv, weil als Eins.

In diesem Object aber geht der Geist des Sängers auf; er hat seine Subjectivität noch nicht von demselben abgelöst. Wenn daher das Lied einerseits nicht vom Ereignisse gesondert ist, so lebt es andererseits nur mit und in dem Sänger. Denn Lied und Vortrag werden nicht getrennt gedacht. Nur das im Augenblicke gesungene Lied ist Lied, Gesang. Darum ist auch kein Unterschied zwischen dem Dichter und dem recitirenden Sänger. Denn jener weiß sich nicht als eigenkräftig schöpferisch, und dieser weiß sich nicht als Fremdes vortragend. Der Sänger weiß sich immer nur als solcher schlechthin; weil und indem er vorträgt, singt er, ist er Sänger. Er weiß wohl, daß er das Singen gelernt hat. Nun aber hat er es gelernt, und er singt, wie (wenn auch vielleicht weniger schön) sein Meister. Das Lied hat außer dem Vortragenden keinen Schöpfer; denn es hat auch außer dem Vortrage kein Leben. Es lebt nur, so lange es tönt: wie die geflügelten Worte nur sind, so lange sie gesprochen werden. Denn Singen ist nichts Anderes als Sagen (*ἄειδε* ist *ἔννεπε*), nur ausdrucksvolles, begeistertes Sagen des Herrlichen.

Dieses Bewußtsein ist freilich in sich widerspruchsvoll. Derselbe Widerspruch findet sich aber nicht bloß im Sänger in seinem Wissen über sich und sein Lied, sondern auch in den Zuhörern. Sie kennen das Lied, und meinen nicht, daß der Sänger es gemacht habe: gerade wie unsere Kinder die Geschichte von Schneewittchen u. s. w. kennen und nichts von einem Verfasser derselben ahnen. Die Geschichte ist objectiv da und also wahr; wäre sie nicht objectiv und wahr, „wie könnte man sie sonst erzählen!“ Wie aber die Kinder diese Geschichten immer wieder von Neuem erzählt haben wollen, so verlangte man auch vom alten epischen Dichter immer wieder: singe dieses, singe jenes Lied. Denn obwohl sie diese Geschichten und Lieder recht wohl kennen, so haben sie doch theils nicht die Kraft, sie zur eigenen Genüge zu reproduciren, theils treten sie ihnen erst aus dem Munde des Andern vollkommen objectiv entgegen. Sie kennen und

lieben sie, wie sie den Zucker kennen, wie sie wissen, daß er süß ist. Durch dieses Wissen aber haben sie noch nicht den wirklichen Geschmack; sie wollen ihn aber haben und wissen, daß dies nur dann eintritt, wenn sie den Zucker im Munde haben, und so fordern sie ihn. So genügt es ihnen auch nicht, die Geschichten und Lieder zu kennen; um ihre Süßigkeit zu genießen, müssen sie sie von Anderen hören.

Auch die Wissenschaft muß im Erfassen dieser epischen Dichtung den Widerspruch nicht außer Acht lassen, daß dieselbe wirklich sowohl objectiv da ist, als auch nur subjectiv im Sänger und im Augenblicke des Singens lebendig ist: wie auch die Sprache, in gleichem Widerspruche, objectiv und doch nur im Subject im Augenblicke der Rede lebt. Wie durchaus mit dem Leben und Denken ihrer Zeit die alte Epik verwebt war, scheint auch aus solchen Aeußerungen hervorzugehen, wie sie Homer dem Telemachos in den Mund legt (Od. 1, 346 ff.). Der Sänger singt Jammer und Leiden, unbekümmert, ob es den Hörer schmerzt; denn indem er nur singt, was sich ereignet, kann er nicht für das, was er singt, sondern nur Zeus kann für das, was er den Menschen verhängt*); und wie immer das neueste Ereigniß am lebhaftesten besprochen wird, so wird auch immer der neueste Gesang am meisten geliebt. Der Sänger singt nur die Wirklichkeit, also Trauriges, wenn sich solches ereignet hat; denn er kann eben nicht, unter den Ereignissen aller Zeiten wählend, sich das Glückliche heraussuchen, sondern muß die neuesten Geschicke besingen. Also nicht, wie wir sagen würden: „Die neueste Oper will man immer am liebsten hören, am liebsten den neuesten Roman lesen", nicht in diesem Sinne sagt Homer, der neueste Gesang werde am meisten belobt; sondern Gesang und Ereigniß sind Eins. Wenn bei uns die neueste Dichtung den Kronos und Uranos zum Gegenstande haben kann, so konnte im zehnten Jahre nach Troias Fall der Sänger nur von der unglücklichen Rückkehr der Achaier singen, dem jüngsten Ereigniß, nicht aber etwa von der Hochzeit der Thetis, wie weh auch der Penelope beim Gesange werden mußte. So war es auch nicht zufällig,

*) δίδωσι nicht wie Voß übersetzt „eingibt, begeistert".

daß bei den Phäaken in des Odysseus Gegenwart von den Helden vor Troia gesungen wird; man konnte von nichts Anderem singen. Noch scheint mir an der angeführten Stelle ein Wort beachtenswerth: denjenigen Gesang (τὴν ἀοιδὴν) loben die Menschen am meisten, ἥ τις ἀκουόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται. Hier wird wohl das letzte Wort zu schwach übersetzt durch „umtönen". Besser, denke ich, Voß: „welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet". Dem ἀμφιπέλομαι dürfte unser „umgehen" am nächsten kommen; wie wir sagen: das Gerücht, die Sage geht um. Das Wort hat noch mehr seine eigentliche, sinnliche Bedeutung, wie πέλομαι von Tod und Krankheit gebraucht wird.

Wie nun die Wissenschaft den Widerspruch in der epischen Poesie zu erklären hat, daß sie einerseits ein Object ist (nicht bloß objectiv), andererseits bloße subjective Thätigkeit, dies gehört nicht hierher, wo uns nur das Bewußtsein des Sängers selbst beschäftigt. In diesem ist der Widerspruch so ausgeglichen, daß der Sänger vermeint, nur zu singen, was ihn die Gottheit lehrt. Insofern der Gesang von dieser stammt und wahr ist, ist er objectiv; er ist subjectiv, insofern er nun dem Sänger verliehen ist. Der Anruf an die Muse war keine poetische Figur; man glaubte an die Göttin, des Zeus Tochter. In diesem Verkehr des Dichters mit der Muse besteht sein Vorrang vor dem Volke; denn dieses hat seine Kunde nur von der Ὄσσα und durch das κλέος. Dieser Gegensatz der Muse zum Gerücht wird sogar Il. 2, 486 in bescheidener Wendung vom Sänger hervorgehoben. Doch ist dies schon so reflectirt, daß die Stelle als relativ spät anzusehen ist. Unsere Aufgabe ist nun aber, jenen Glauben des Sängers aus seiner Ansicht von seinem Thun, d. h. Singen, aus der Mischung des objectiven und subjectiven Momentes in der alten Epik, zu erklären.

Zuerst ist allerdings daran zu denken, daß der homerische Dichter, wenn er auch einerseits einen bekannten Gegenstand und, man möchte fast sagen, immer ein vorhandenes Lied vortrug, andererseits doch in Begeisterung und nicht ohne bedeutende Improvisation sang. Weil, wie schon bemerkt, der Verfasser vor dem daseienden Liede zurücktrat, so war auch der vortragende Sänger bis auf einen gewissen Punkt Verfasser;

er recitirte nicht schlechthin Ein- oder Auswendig-gelerntes, sondern reproducirte, und immer wieder in etwas anderer Weise, wie überall geschieht bei bloß mündlich erhaltener Dichtung (vergl. diese Zeitschr. I. S. 187). So fühlte er sich im Augenblicke des Gesanges schöpferisch. Das anschauliche Bild, das treffende Wort strömte ihm zu, er wußte nicht woher; nur die Gottheit kann es ihm gegeben haben, die überhaupt den Sinn und das Gemüth der Menschen erregt und lenkt. Darum fleht er sie immer wieder an, ihm zu sagen, was er singen soll.

Wenn nun aber auch die Improvisation am meisten geeignet scheint, uns den Umstand zu erklären, daß der schöpferische und der vortragende Dichter sich nicht unterschieden, daß der Sänger, indem ihm immer das Lied gewissermaßen objectiv vorlag, sich doch zugleich immer schöpferisch fühlte: so ist sie doch nicht der einzige Punkt, der hier in Betracht kommt, zumal auch zu bedenken ist, daß sich der Sänger der Improvisation gar nicht bewußt war. Er meinte, heute dasselbe Lied wie gestern gesungen zu haben, dasselbe, das er von seinem Meister gelernt hatte; er war sich nicht bewußt, geändert zu haben (vergl. diese Zeitschr. I. S. 188), und hatte dennoch das Gefühl, im Singen zu schaffen, d. h. von der Göttin zu erhalten.

Wichtiger also als die Improvisation, von der nur wir wissen, für die Erklärung des Bewußtseins des alten Sängers ist dies, daß er weder von der Natur des Gedächtnisses, noch auch nur von der Wirksamkeit einer solchen seelischen Fähigkeit Kenntniß hatte. Wer ein längeres Lied auswendig weiß, der hat es nicht in einem Augenblicke vollständig im Bewußtsein gegenwärtig. So wußte denn auch der alte Sänger nicht, daß er das Lied fertig in der Seele hatte; denn allemal kam ihm nur allmählich während des Singens ein Vers nach dem anderen in den Sinn, ohne daß er wußte woher. So schien ihm jeder Vortrag Folge einer Eingebung, weil ihm der Begriff des Gedächtnisses, des Auswendig-gelernten fehlte*).

---

*) Wissen *εἰδέναι* hat bei Homer immer einen praktischen Sinn, wie überhaupt in ältester Zeit die Weisheit nur praktisch ist. Selbst *μνημοσύνη* (Il. 8, 181), *μνήμων*, *μιμνήσκομαι* haben oft die praktische Bedeutung: auf

Endlich die Form betreffend, in welcher der Geist des homerischen Dichters den Stoff behandelte, oder in welcher sich der Stoff in seinem Geiste bewegte, so hat man viel von seiner Objectivität, von dem Zurücktreten seines subjectiven Ich gesprochen. Daß nun ein Gedicht, nach dem Urtheil unserer Aesthetik, objectiv erscheinen muß, dessen Dichter in so vollem, allseitigem Objectivismus lebt, wie nach Obigem der alte griechische Sänger lebte, ist gar zu natürlich; es kann kein Ich hervortreten, wo keins ist; es kann sich keine Subjectivität da geltend machen, wo sie noch im Object aufgeht*). Aber ausnahmslos scheint mir auch jene Objectivität nicht zu sein. Stellenweise nämlich ist die Persönlichkeit, die Theilnahme des Dichters an seinen Helden, so lebhaft erregt, daß sie durchbricht, selbst ohne Ich — im Du. Statt daß der Sänger objectiv erzählen sollte: das that er, das litt er, vergißt er seine Zuhörer und sich und redet seinen Helden an: das thatest du, das littest du. Das ist objectivistische Subjectivität.

Man darf sich nicht vorstellen, daß der alte Epiker seinen Stoff nur ganz theilnahmslos angeschaut hätte, oder gar daß er diese Theilnahme absichtlich unterdrückt, ihr nie Worte geliehen hätte, daß er nie etwas gesagt hätte, was ein Zuschauer der gesungenen Thaten und Begebenheiten, der das Ende schon im Voraus weiß, gelegentlich denken und fühlen mußte. Es war z. B. unmöglich, daß der Sänger in seiner Phantasie den Hektor in den Waffen des Achilleus triumphiren sehen und dabei nicht an dessen baldigen Tod durch Achilleus denken sollte.

---

etwas bedacht sein. Theoretisch bedeuten sie gedenken, sich erinnern, was doch verschieden ist von unserem „im Gedächtniß haben“. Darum meine ich auch, daß *Μνημοσύνη* nicht darum die Mutter der Musen, und *Μνήμη* Name einer Muse ist, „weil vor Erfindung der Schreibkunst das Gedächtniß ein Haupterforderniß des Sängers war“, sondern weil die Dichtung das Andenken, die Erinnerung an die Thaten der Götter und Helden bewirkte. Der erste Mnemotechniker, Simonides, stempelte auch zuerst den Begriff *μνήμη*, Gedächtniß.

*) Es ist wohl kein Wortspiel und ist grammatisch genau, wenn ich nach dem oben gemachten Unterschiede zwischen Objectivismus und objectiver Subjectivität sage: Homers Subjectivität geht auf im Objecte, Göthes Subjectivität geht auf in das Object.

Aber sein Geist lebt zu sehr in seinem Gegenstande, als daß er das Gefühl, das ihn hierbei beschleicht, in eigener Person ausdrücken sollte. Wie er für sich nichts zu haben meint, wie er seine Gedanken über die Helden und die sie betreffenden Ereignisse für die objectiven Gedanken der Helden selbst hält, so ist es ihm nothwendig, seine Gedanken nicht als eigene, sondern als die des Helden von ihm selbst aussprechen zu lassen. Der ganze Inhalt seines Bewußtseins ist mit dem fingirten Bewußtsein seiner Helden verschmolzen; so hat er gar kein eigenes Bewußtsein und meint nur, das seiner Helden in sich zu tragen. So hat er auch nichts für sich zu sagen; sondern nur die Helden haben zu reden, und er hat ihre Rede zu berichten. Auch sein Gefühl über den Helden erscheint ihm als ein fremdes Gefühl, das eines Zuschauers. Fehlte es denn etwa dem Hektor an einem Zuschauer, der seinen Tod voraus wußte? Nein! Zeus war da, und er spricht: „Du Armer, der Tod kommt dir nicht in den Sinn, der dir doch schon nahe ist" (Il. 17, 200). So appercipirt Homer sein eigenes Gefühl bei dieser Gelegenheit gar nicht als sein eigenes, sondern als das des Zeus. Oft aber ereignet sich die Begebenheit vor Zuschauern, und dann läßt er einen von diesen reden: ὧδε δέ τις εἴπεσκε (Od. 8, 329).

Der Sänger ist der Richter der Helden. Er spricht aber nur das allgemeine, nationale Urtheil aus. Ueberhaupt aber hat von jenen Individuen der homerischen Welt Keiner ein eigenes Selbstbewußtsein, ein Gewissen; sondern er weiß und schätzt sich nur so, wie die Anderen ihn wissen und schätzen. Sein Gewissen ist draußen und objectiv.

Der Einzelne auf dieser Entwickelungsstufe des Geistes ist thatsächlich von der Gemeinsamkeit eingeschlossen; er schließt sich ihr nicht selbstthätig an. Denn es ist nur die thatsächliche Gesellung in Folge der Geburt, des Instincts und des Bedürfnisses, welche in unmittelbarer, subjectivitätsloser Wirksamkeit die Einzelnen zusammenhält; es sind die in Allen lebenden Gedanken, Urtheile, Bestrebungen, Gefühle, die gleiche Handlungsweise, gemeinsames Schicksal, welche stillschweigend, unbewußt, als gleiche und gemeinsame Macht die einzelnen Geister durchzieht. Der Einzelne findet diesen Zusammenhang vor; aber

er findet ihn nur in sich, er bildet ihn nicht; er ist Eins mit dem Andern, er fügt sich nicht in sie hinein und weiß nicht, daß er draußen stehen könnte.

In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts erstarrt die homerische Dichtung. Gegen den Anfang der Olympiaden ist ihr Werk vollendet; der Homer ist fertig und etwa so, wie wir ihn heute haben. Hiermit ändert sich das Bewußtsein des Dichters. Es sind aber auch alle sonstigen Verhältnisse andere geworden in Staat, Religion und Gesellschaft, die wir zuvor betrachten müssen.

Das Königthum ist geschwunden oder wenigstens bedeutungslos geworden; der homerische Sänger aber war ein königlicher. Mit dem Königthum hatte er seine ursprüngliche Stellung verloren. — Der Besitz des Landes war mehr als gesichert; man hatte sich weit ausgebreitet. Der Handel gedieh zu Land und zur See und schaffte Reichthum. Man dachte an Genuß, an noch weitere Ausdehnung des Besitzes; der noch etwa eintretende Kampf konnte nicht mehr die Bedeutung haben, wie früher; er sollte nur das Erworbene, wenn es angegriffen ward, erhalten und die Hindernisse beseitigen, die weiterer Ausdehnung entgegentreten könnten. Dagegen hatten weder Sänger, noch Hörer jenes unmittelbare Interesse mehr an den gesungenen Thaten der Helden von Troia und an ihrer Rückkehr.

Die Aristokratie aber war es, welche das Königthum verdrängt hatte. Der Staat wurde nun von einer organisirten Corporation geleitet, diese hatte für die Sicherheit und Wohlfahrt im Innern und nach außen zu sorgen. Das Volk hatte bei dieser Aenderung der staatlichen Verfassung nichts gewonnen; aber innerhalb der aristokratischen Körperschaft war das Bewußtsein jedes Einzelnen erhöht.

Während des Königthums waren die Einzelnen vereinzelt. So hätten sie sich wohl in schärfster Eigenthümlichkeit entwickeln können, wenn sie nur überhaupt einen Inhalt für sich gehabt hätten. Es waren aber eben nur die einzelnen Körner eines Haufens. Wenn auch an Kraft hervorragend, verschwand doch

der Einzelne, weil er nichts Besonderes hatte, immer unter der Allheit. Es geschah zuerst in der Aristokratie, daß der Einzelne, insofern er Theil nahm an der bevorzugten Körperschaft, von der Masse ausgesondert war. So hatte er zwar noch keinen individuellen Inhalt, aber doch einen corporativen. Dieser Inhalt aber war ihm nicht so unmittelbar gegeben, wie dem Individuum früher alles, was es war, mit dem Leben selbst gegeben war; sondern die Theilnahme an der Corporation, obwohl durch die Geburt bedingt, mußte doch durch eigene Thätigkeit und ein besonderes Eingreifen erst verwirklicht werden. Er mußte sich also mit Bewußtsein anschließen, indem er sich an bestimmter Stelle ein- und unterordnete. War der Einzelne früher ein mehr oder weniger werthvoller Theil einer Masse, so war er jetzt Glied eines Organismus. Als solches wußte er sich, indem er sich für ein gewußtes Ganzes zu wirken die Aufgabe stellte; und andererseits ward er von der Corporation als solches Glied gewußt. Mit verändertem Bewußtsein, trat an die Stelle der natürlichen Anhänglichkeit an den heimischen Boden und die heimischen Götter ein Patriotismus in höherem Sinne, die Pflicht der Sorge für das Vaterland, für die Gemeinschaft, welche es umfaßte" (Duncker a. a. O. S. 584).

Dieses Bewußtsein ist freilich noch sehr äußerlich und objectivistisch. Es wußte sich durch die Geburt gegeben. Den schöneren Körper, die edlere Seele, die er vor den Söhnen des Volkes voraus hat, hat der Adlige durch die Abstammung von den edeln Eltern. Auch werden die Eigenschaften des Körpers und die der Seele gar nicht unterschieden; es ist alles körperlich. Die Erziehung muß freilich der Geburt zu Hülfe kommen. — Die adlige Tugend nun besteht in Gewandtheit und Kraft des Leibes, Waffenübung, Tapferkeit und Furchtlosigkeit; gefordert freilich wird auch noch Ehrfurcht vor den Göttern und den überlieferten göttlichen Satzungen; gefordert wird, nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft zu leben, überhaupt also frei zu sein von Gewinnsucht und Habsucht, von allem was für gemein und niedrig galt. Dieser Forderung ist auch die griechische Aristokratie in ihrer guten Zeit nachgekommen; sie trug alle Lasten und Mühen des Gemeinwesens, während der Ackerbauer, der

Handwerker, der Kaufmann nur an seinen eigenen Vortheil dachte. — So war freilich das hohe Selbstgefühl des Adels, die Geringschätzung, mit der er auf das Volk herabsah, wohl begründet; und das Volk sah zu ihm hinauf. Historisch also und relativ war ein solches Bewußtsein berechtigt und ein Fortschritt gegen frühere Zeiten. Ja die Griechen sind wohl niemals eigentlich über solchen Standpunkt hinausgekommen. Nur ist es sicher, daß wir von einem höheren Standpunkt aus solche Anschauung, nach der die Arbeit an sich entehrt, für eine äußerliche halten müssen.

Der Edle also wußte sich edel durch Geburt, schon ohne sein Zuthun; was er nun noch hinzuthat, um sich als edel zu beweisen, that er nicht in individuellem Sinne, sondern im aristokratischen Corporationsgeist. Als Individuum war er nichts; erst in der adligen Gemeinschaft war und wußte er sich als etwas. Daher nirgends weniger Individualität, individuelles Gelten und Streben, als in der Aristokratie. Das Persönlichkeitsgefühl des Adligen war mächtig; aber da es sich ganz auf die Zugehörigkeit zur Körperschaft stützte, so war es nicht individuell.

Endlich kommt hinzu, daß der Gegenstand der adligen Bemühung das äußere, staatliche Leben bildet, das praktische Gedeihen des Gemeinwesens. Daher den Dorern, in deren Staaten vorzugsweise die Aristokratie galt, wohl eine feste, straffe Organisation des Staates eigenthümlich ist, aber zugleich auch Mangel an Besonderheit der Einzelnen und, mehr als jedem andern griechischen Stamme, Aeußerlichkeit des Geistes, wie oft man ihnen auch gerade Innerlichkeit zugeschrieben hat, von der ich kaum eine entschiedene Spur entdecke. Daß die Spartaner viel Geschmack an chorischer Lyrik fanden und ein feines Urtheil über sie hatten, wird dadurch zu großer Unbedeutendheit herabgedrückt, daß sie keinen einzigen lyrischen Dichter hervorgebracht haben. Wir müssen uns außerdem vergegenwärtigen, daß man die chorische Lyrik, selbst die religiöse, recht wohl auch (und so haben es die Spartaner gethan) als die Blüthe der Gymnastik ansehen kann. Es gibt eine äußerliche Religiosität, wie auch die Römer sie hatten. Was aber die delphische Priesterschaft

für die Religion der Hellenen gethan hat, kann man wohl nicht dem ganzen dorischen Stamme schlechthin anrechnen. Die Spartaner und Spartanerinnen waren die besten Tänzer Griechenlands: darauf wird sich ihr Ruhm in der Lyrik beschränken.

Die Religion der Griechen im achten Jahrhundert war noch die homerische. Man lernte wohl die kleinasiatischen Culte immer mehr kennen; aber so lange man mit den Einheimischen im Kampfe lag, adoptirte man wohl ihre Götter insofern, als man sie mit altgriechischen identificirte; aber man assimilirte dabei das Wesen der fremden Gottheit dem der entsprechenden griechischen. So hatte sich vor und während der homerischen Dichtung nur die Sage von den Göttern und Heroen auf Anlaß kleinasiatischer Einflüsse bereichert (Duncker a. a. O. S. 306—310), ohne noch den Cultus und das religiöse Gefühl selbst zu berühren, was allerdings später geschah. Wenden wir uns nun zur Dichtung.

Da, wie schon bemerkt, der Homer jetzt fertig vorlag, so mußte sich die Stellung des Sängers zu seinem Gesange ändern. Wenn früher, so lange die lebendige epische Production dauerte, ein objectives und subjectives Moment in ihr obwaltete, so mußte ersteres immer mehr an Raum und Bedeutung auch für das Bewußtsein gewinnen, und letzteres verdrängt werden, d. h. die schöpferische Thätigkeit des Sängers wurde immer geringer, der Gesang dagegen immer fester und mehr ein Ueberliefertes, als ein im Augenblicke Entstandenes. Der Sänger wußte sich immer mehr als bloß Vorhandenes vortragend, nicht dichtend; er wurde Rhapsode. Es wurde jetzt gewiß schon der Anfang gemacht, die homerischen Gesänge aufzuschreiben, und so bekam man das Bewußtsein vom Auswendiglernen.

Gerade aber indem so das Epos sich objectiv vor den Geist und das Auge stellte, ward die Subjectivität, die in dessen Production ihrer selbst unbewußt wirkte, die in ihm aufgegangen war und gefesselt lag, frei; frei, wenigstens insoweit, als sie jetzt ihr Werk vor sich hatte als Gegenstand, den sie ruhig überschauen konnte. So hatte man ein Gedicht vor sich und glaubte dessen Urheber mit Namen Homeros zu nennen, der von allen Hellenen verehrt ward; und wer sich für zu gut hielt, um Rha-

psode zu sein, mochte auf den Gedanken kommen, Homer nachzueifern. Es gab noch andere Sagen, die sich als Gegenstand zum Gesange darboten. Es wurde von Kämpfen um das berühmte Theben erzählt; auch war in der Ilias nicht der ganze Krieg bis zum Falle Troias besungen. So dichtete jemand (vielleicht schon im zweiten Viertel des achten Jahrhunderts) eine Thebais, und Arktinos, ein Milesier, setzte die Ilias fort; andere nach ihm wählten andere Stoffe für die epische Bearbeitung. So gab es Dichter, welche von ihrem Thun wußten, die sich von ihrem Werke ablösten, die sich den Stoff beliebig wählten. Es waren freie Individuen, die sich aus der Masse ausschieden und von ihren Zuhörern sonderten.

So sieht man wohl, wie der Zustand der epischen Poesie auch selbst geeignet war, den Dichter frei zu geben, der durch die veränderten politischen und religiösen Verhältnisse in sich größere individuelle Macht gefunden hatte.

Der kräftigere, schöpferische Geist aber konnte gar nicht daran denken, dem Homer nacheifern zu wollen. Man dachte nicht darüber nach, ob dies wohl gelingen könne; nicht aus Verzweiflung, das Vorbild zu erreichen, versuchte man neue Wege: nein, wie der homerische Dichter nur die Helden Troias besingen konnte und in seinem Liede seine Gegenwart abspiegelte, so hatte auch jetzt wieder der wahre Dichter keine Wahl und sang aus seiner Gegenwart heraus. So Kallinos aus Ephesos um die Mitte des achten Jahrhunderts. Als seine Vaterstadt von einer hereingebrochenen wilden Horde zu fürchten hatte, flehete er in Distichen zu Zeus um Rettung und ermahnte seine Landsleute zur Thätigkeit.

Einen neuen Gedanken kann ich in den zwanzig Versen, die uns von Kallinos Poesie gerettet sind, nicht finden. *) Er fleht zu Zeus, wie ein homerischer Held, er möge der schönen Schenkel der Kühe gedenken, die ihm die Ephesier verbrannt

*) In diesen zwanzig Versen aber liegt der ganze Inhalt, der in den mehr als hundert Versen wiederkehrt, die uns von Tyrtaeos erhalten sind. Dies scheint mir dafür zu sprechen, daß jene zwanzig wirklich dem Kallinos gehören und nicht dem breiten Tyrtaeos.

haben. Wenn er erinnert, es sei ruhmvoll, für das Vaterland zu kämpfen und zu sterben, so sagt das Hektor noch kräftiger (Il. 15, 496.). Selbst an unglückliche Vorzeichen, Vogelflüge u. s. w. will sich dieser nicht kehren; denn *εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης* (12, 243.); und „dem Tode entgeht niemand“: damit tröstet er seine Andromache.

Wenn es sich aber auch sicher machen ließe, daß Kallinos keinen Gedanken ausgesprochen hat, der sich nicht schon bei Homer fände, daß er kein Wort und keine Wendung hat, die sich nicht im Epos nachweisen ließen: so ist doch sein Pathos ein anderes, seine Stellung zu seinem Gedicht und zu denen, für die es bestimmt ist, eine andere; der Geist seiner Zeit ist ein anderer. Jener kriegerische Muth, der die ersten Ansiedler auf kleinasiatischem Boden und ihre ersten Nachfolger im zehnten und neunten Jahrhundert beseelte, ist dahin; ihnen ist ein schon erschlafftes, ruheliebendes Geschlecht gefolgt, das bei der drohendsten Gefahr erst noch aufgerüttelt werden muß. Solch ein Geschlecht wird sich wohl recht gern beim Schmause die schönen Lieder von den Helden Troias und Thebens haben vorsingen lassen; aber es konnte den Sänger nicht zu Heldenliedern begeistern. Wenn aber dieser seine Zuhörer durch Vorhalten der Thaten ihrer Ahnen anfeuern sollte, so hatte er die epische Unmittelbarkeit, die epische Ruhe der Stimmung, die Einheit und Uebereinstimmung des Lebens und der Anschauung, das Ineinander der Geister verloren, ist aus diesen nothwendigen Bedingungen der ursprünglichen Epik hervorgebrochen, und wendet nun seinen Geist, abgelöst vom objectiven Gesang, nicht auf die Helden des Liedes, sondern an die Hörer, auf die er wirken will, und ruft ihnen sein „Wie lange noch“ (Kallinos) zu. Im Angesicht der Kämpfe, vor denen er steht, hat er nicht die Ruhe, von Kämpfen zu erzählen und Reden zu berichten; sondern er redet selbst wie ein homerischer Held zu Feiglingen. Ein so verändertes Pathos spricht sich auch im veränderten Versmaße aus. Kallinos war der Erste, der den Pentameter anwandte, ihn mit dem Hexameter wechseln lassend.

Inmitten nachahmender Kykliker und geistesarmer Elegiker begegnen wir einem Genie wunderbarster Art, von einer ursprünglichen Schöpferkraft, wie sie in gleicher Größe nur in sehr wenigen der Dichter aller Zeiten und Völker wiederkehrt. Dies wird man behaupten müssen, ohne Archilochos (denn von ihm ist die Rede) überschätzen zu dürfen. Zwar selbst wenn wir seine Werke vollständig hätten, würden wir ihn schwerlich tief finden; nicht bloß an eine Zusammenstellung mit Dante, Shakespeare oder Cervantes ist nicht im entferntesten zu denken, sondern er hat auch nicht die Tiefe und Gewalt des Aeschylos, nicht die Hoheit des Pindar. Aber alles was ihm fehlt, ist nur der Mangel seines Jahrhunderts. Seine ganze Bedeutung und seine ganze Schwäche liegt darin, daß er eben der erste Dichter, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, ist. Der homerische Dichter gehörte einem Stande an, dem der Sänger; Kallinos freilich schon fühlte sich zur mahnenden und strafenden Elegie berufen, ihn machte die Zeit zum Dichter; aber erst Archilochos ist eine Natur, die singend lebt und unter allen Umständen singt, weil sie diese Individualität ist. Es ist Ruhmes genug, daß mit ihm die freie, persönliche Dichtung beginnt; und in ihm lebt zugleich etwas von der Religiosität des Terpander, von der Gluth der Sappho, von der Lebenslust des Anakreon, der Sentimentalität des Simonides, der Grazie des Aristophanes. Er ist nicht nur der reichste jonische Dichter; sondern er hat alles was ein ionischer Dichter haben kann. Für uns hier ist aber weniger sein Reichthum, als der ganze Geist wichtig, der ihn beseelt.

Archilochos lebt, wie Kallinos und die Elegiker, ganz in seiner Gegenwart. Es sind aber erstlich nicht bloß die allgemeinen Zustände, die ihn zum Dichten erregen, sondern auch die ganz individuellen und alltäglichen; und selbst die allgemeinen Verhältnisse werden von ihm nicht als solche erfaßt, sondern wie und insofern sie ihn persönlich mitberühren. Daher unterscheidet er sich zweitens von jenen älteren Elegikern so, daß er seinen Gegenstand nicht in homerischen Formen appercipirt, wie jene thaten, sondern in ganz neu geschaffenen, oder doch wenigstens zuerst der Dichtung angeeigneten. Er hat nicht das all=

gemeine Pathos eines Kallinos und Tyrtaeos und spricht nicht zur Gesammtheit; er spricht von sich zu einem Freunde oder zu sich selbst. Sein Pathos ist ein persönliches, mag es vom Staat oder von einem Einzelnen erregt sein, und immer handelt es sich um die Weise, wie er von seinem Gegenstande berührt wird. Das persönliche Pathos aber ist Stimmung und mannichfach. Je nach der Stimmung nun wählt er auch sein Metrum. Es tritt uns hier eine vielseitige Persönlichkeit entgegen in mannichfachen Schicksalen, und sie spricht nur sich aus. Wie ihm dieser oder jener erscheint, wie ihm der Feldherr gefällt, wie ihn ein allgemeinerer Unfall (der Untergang eines Schiffes), das Unglück des Staates oder eine drohende Gefahr für den Staat berührt: darum bewegt sich sein Gedicht. Wenn dem Homer sein eigenes Bewußtsein unvermerkt zu dem seiner Helden wird: so wird dem Archilochos das Allgemeine, selbst die Verehrung der Götter im öffentlichen Hymnos, zur persönlichen That. Kein Anruf der Muse mehr: „Wie des Herrschers Dionysos schönes Lied, der Dithyrambos, anzustimmen, weiß ich, im Geiste getroffen vom Blitze des Weines" (*οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας*) (fr. 79. Bergk, ed. altera.).

Archilochos weiß sich also als Individuum gegenüber allen Anderen und allem was außer ihm ist. Dies alles ist ihm Object, und so ist sein Geist Subject; ja er weiß auch sich selbst. Er bekennt sich als „Diener des Ares"; er verstehe aber zugleich auch „die liebliche Gabe der Musen". Nicht wie Kallinos und Tyrtaeos fordert er zum Kampfe fürs Vaterland auf; nicht wie Homer besingt er in objectiver Ruhe Kriegsereignisse: sein Kriegsmuth bricht in Versen aus; Kämpfen ist ihm Leben, das aber auch Singen ist. „In der Lanze ist das Brod mir geknetet, in der Lanze ismarischer Wein, ich trinke ihn an die Lanze gelehnt." Es klingt wie Bertrand von Born, nur ohne dessen rohe Wildheit. Dies hebt ihn über die Kleinheit des anakreontischen Lebens: der Wein ist die Stärkung des Kriegers (fr. 5.). Er nimmt thätigen Antheil am Staate; er lebt nicht müßig an einem Hofe. Freilich das Pathos des Kallinos, mit welchem der Einzelne nur ist für den Staat, dem er gehört, dem er sich im Falle auch opfern muß, das hat er nicht. Er

fühlt sich zu wichtig. Feig ist er nicht, und er ist im Kampfe gestorben; aber er hat einmal den Schild weggeworfen, um sein Leben zu retten; er konnte sich ja einen neuen, „nicht schlechtern" kaufen, so scherzt er über sich selbst. — In der allgemeinen Trauer, trauert auch er; denn auch ihn betrifft das allgemeine Unglück; aber auch nur so, auf sich bezogen, erfaßt er es. Darum weiß er sich zu trösten: „durch Weinen mache ich ja nichts gut; und mache nichts schlechter, wenn ich der Freude und Lust nachgehe" (fr. 13.). Mit diesem Satze *Οὔτε τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι, οὔτε κάκιον Θήσω τερπωλὰς καὶ θαλίας ἐφέπων* vergleiche man, was Homer den Achilleus zum Priamos sagen läßt (Il. 24, 424.): *οὐ γάρ τις πρῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο* „denn kein Erfolg ist der erstarrenden Trauer". Hier wird ein allgemeiner Grundsatz allgemein und würdevoll ausgesprochen, dort ganz individuell bezogen und geformt. — Einen tieferen Grund zum Trost liefert ihm die auf die Betrachtung des Weltlaufs (fr. 68.) gegründete unversiegliche Hoffnung: „Auch für unheilbares Leid haben die Götter einen Balsam geschaffen: kräftige Ausdauer. Denn das Unglück trifft bald Diesen, bald Jenen; jetzt hat es sich gegen uns gewandt und wir beseufzen den blutigen Schlag, bald wird es wieder auf Andere fallen" (fr. 5.). „Stell' alles den Göttern anheim; oft richten sie auf der Erde Liegende auf, oft werfen sie sicher Einherschreitende auf den Rücken" (fr. 58.). Die Ausdauer *τλημοσύνη* eines so kräftigen Geistes aber ist nicht weibisches Dulden, sondern kräftiges Entgegentreten, wie schon im Worte *τλῆναι* ein Sich=Ermuthigen zur That liegt. Daher denn das letzte Wort seiner Ethik dies ist (fr. 68.): muthig aushalten und den Feind abwehren, ihm die Brust entgegenwerfend. Im Siege nicht jubeln, besiegt nicht erliegend jammern. Freue und betrübe dich nicht zu sehr. *Μὴ λιήν*: dies ist ja das letzte Wort der griechischen Ethik überhaupt. Aus solcher Stimmung heraus rief er dann, neidlos sehne er sich weder nach Reichthümern, noch nach Macht (fr. 24.).

Archilochos, der erste individuelle, persönliche *) Dichter,

---

*) Der Widerspruch der Natur der archilochischen Dichtung gegen die

tönt auch schon nicht bloß Kampf und Wein, sondern auch Liebe zu einem Weibe. Diese ganz individuelle Beziehung des Geschlechtsverhältnisses ist Homer durchaus unbekannt. Er weiß nur, daß im Anblicke einer schönen Frau die Lust zum Liebesgenusse geweckt wird, und diese Lust ist nicht immer gleich groß. Die ganz ausschließliche Gespanntheit des Verhältnisses eines Mannes zu gerade nur dieser Frau aber, und zwar nicht als vorübergehenden Zustand, sondern als dauernde Leidenschaft, kennt er nicht. Bei Archilochos dagegen tritt die Liebe in voller Gewalt auf. Daß ihn die gliederlösende Sehnsucht bändigt (fr. 85.), ist noch homerisch; er aber liegt leblos vor Sehnsucht, durch Göttermacht das Gebein von heftigen Schmerzen durchbohrt (fr. 84.). Liebesverlangen, unter das Herz geschmiegt, goß dicken Nebel über das Auge und stahl den Sinn aus der Brust (101.). Und wie er glühend liebt, so haßt er auch glühend. Seine Haß- und Spott-Lieder scheinen ihn, nicht bloß beim Volke, mehr als seine sonstigen Gedichte berühmt gemacht zu haben; aber die Priester von Delphoe wußten „den Diener der Musen“ besser zu würdigen.

So ist Archilochos individuell persönlich. Er ist es erstlich in dem Stoffe seines Liedes, da er nur besingt, was, oder inwiefern ihn etwas mitberührt, ohne jedoch so engherzig zu sein, nur an sich und nicht an die Gesammtheit zu denken. Wenn er beim Schiffbruch den Schwager verliert, so beklagt er ihn mit den Vielen, die dasselbe Schicksal traf, und trauert mit jedem seiner Mitbürger (fr. 9.). So scheint er auch der jungen Colonie auf Thasos, der er angehörte, in ihrer Noth seinen Rath ausgesprochen zu haben (fr. 52.). Die eigentlich schöpferische That des Archilochos aber ist die, zum ersten Male den Kreis des gewöhnlichen Lebens dichterisch behandelt zu haben. Vom Kriege redend, schildert er nicht die großen Thaten im Kampfe, sondern das Soldatenleben (fr. 2. 4. 5.), und nicht immer idealisirt, sondern auch Lächerlichkeiten bei demselben verspottend (fr. 61.) — Der Liebe zu einem Mädchen ist schon gedacht. An die Ge-

---

obige Behauptung, daß die Aristokratie persönliche Individualität nicht fördere und erlaube, soll weiter unten besprochen werden.

schichte derselben knüpft sich aber hauptsächlich der Ruhm seiner spottenden Jamben, in denen er sich an dem Vater seiner Geliebten rächt, der ihm die schon Verlobte nicht geben wollte.

Alles ist ihm Gegenstand, und darum ist er Herr über alles. Darum tröstet er sich leicht und im äußerlichen Genuß über jeden Kummer; darum schont sein bitteres Urtheil nicht Freund noch Feind; darum verfolgt er auch die Geliebte, nachdem sie ihm verloren ist, und stirbt nicht an gebrochenem Herzen. Was er nicht wegräsonniren kann, scherzt er weg. Und darum kann er alles individuell und poetisch gestalten.

Denn wie im Stoffe, so ist er auch und in noch bedeutsamerer Weise in der Form individuell. Denn jener wie diese, beide fließen aus seiner Persönlichkeit. Wie er selbst eine eigenthümliche Person ist, so erscheint ihm auch alles eigenthümlich, und so stellt er es dar. Durchweg aber (und dies ist der Tribut an seine Zeit) bleibt er äußerlich *). Schildert er den Schmerz der Bürger über den schon erwähnten Untergang des Schiffes, so singt er (fr. 9): „Jammervoll ist das Leid! keiner der Bürger ergötzt sich mehr an Gelag und Trank." Vom Feldherrn sagt er (fr. 60): „Ich liebe keinen langen Feldherrn mit ausgespreizten Beinen, mit Locken einherstolzirend und mit gestutztem Bart (erinnert an eine Aeußerung von Shakspeares Percy); nein, kurz sei er mit nach außen gekrümmten Schienbeinen, fest auf den Beinen stehend, Muthes voll." Er führt uns seine Geliebte vor, wie sie mit einem Myrrhen-Zweig und einer Rose in der Hand spielt; das Haar beschattet ihr Stirn und Schultern (fr. 28). Ein Bild zum Malen.

---

*) Daher meine ich, man müsse die Anrede *θυμέ, θύμ'* (fr. 68) nicht „Herz, mein Herz" übersetzen, oder wenigstens Herz nicht in dem innigeren Sinne verstehen, wie wir pflegen. Denn das Herz soll die Geschosse der Feinde abwehren, obwohl es sich hier nur um Privat-Feinde handelt. Besonders aber darf das fr. 72:

Τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάϊ,
γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέραν ἄγῃ,
καὶ φρονῶσι τοῖ', ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν

nicht übersetzt werden: „So wie Geist und Sinn der Menschen, so auch sind die Ding' und Thaten." Hier wird nur, den Homer (Od. 18, 136) metaphrasirend, wie der Scholiast bemerkt, der Gedanke ausgedrückt, den auch

Seine Leidenschaft ist glühend und sinnlich; und gerade so wird der Ausdruck ungemein lebendig, treffend und kühn (z. B. den Schmerz schildernd: *οἰδαλέους δ᾽ ἀμφ᾽ ὀδύνῃς ἔχομεν πνεύμονας,* die Lungen schwellen, fr. 9, 4). Bei Archilochos findet sich nicht leicht ein stehendes Beiwort, wie im Epos; sondern das Wort paßt zur individuellen Gelegenheit. So hat Otfried Müller (Geschichte der griechischen Literatur, I., 247) schon mit feinem Sinne hervorgehoben, wie Archilochos z. B. (fr. 98) die Haut *χρόα* nicht überhaupt zart *ἁπαλόν* nennt, sondern in dem bestimmten Zusammenhange: *οὐκέθ᾽ ὁμῶς θάλλεις ἁπαλὸν χρόα, κάρφεται γὰρ ἤδη,* „du blühest nicht mehr in zarter Haut, d. h. deine Haut ist nicht mehr zart und frisch; „sie runzelt ja schon."

Obwohl er selbst das Gemeinste, das eigentlich Obscöne

---

heute noch ein Sprichwort enthält: je nach den Glücksumständen ändert sich auch die Gesinnung. Archilochos ist durchaus fern von dem Gedanken, daß der Mensch mit festem, unwandelbarem Charakter jedes Geschick in Gleichmuth tragen müsse; er ist auch fern von dem Gedanken, daß der Mensch „als Herr seines Schicksals Böses für Böses empfange". Wie so etwas aus fr. 67 folgen solle, ist ganz unklar, da hier Archilochos nur sagt, er verstehe den Feinden das Böse, das sie ihm zugefügt, mit Bösem zu vergelten. Freilich legt er in einer Fabel einem übervortheilten Thiere die Worte in den Mund (fr. 87): „Vater Zeus, dein ist die Macht im Himmel und du siehst auf die Thaten der Menschen, die frevelhaften und die billigen, dich kümmert auch der Thiere Uebermuth und Gerechtigkeit." Dies steht im Widerspruche mit allem, was wir schon über das wechselvolle Geschick der Menschen bei Archilochos gelesen haben, und am klarsten mit fr. 15: „Tyche und Moira geben dem Menschen alles." Solche gelegentliche Widersprüche müssen zwar wohl beachtet werden (sie finden sich in jedem Geiste); können aber das Gesammturtheil nicht bestimmen. Dagegen werden sie wichtig, wenn und in sofern in ihnen ein Keim für die weitere Entwickelung liegt. So ist allerdings dieses fr. 87 wichtig, und es ist nicht zufällig, daß man es dem Aeschylos hat aneignen wollen. Es wird dem Archilochos gehören; aber der darin ausgedrückte Gedanke, der im Aeschylos so mächtig treibt, ist in jenem nur erst ein noch unentwickelter Keim. Der Dichter, welchem Apollo noch der strafende Vertilger ist (fr. 26), kann noch keinen äschyleischen Zeus haben, sondern nur den homerischen. Nach Ulrici (Geschichte der hellenischen Dichtkunst S. 279) erscheint Archilochos als ein wahrhafter Titane. Er ist indessen weder im Guten, noch im Schlechten so groß. Vielleicht ließe sich psychologisch erweisen, daß ein solcher Mensch, als welcheinen Ulrici den Archilochos darstellt, ganz unmöglich ist.

nicht scheut, und es mit den eigentlichsten, alltäglichen Wörtern bezeichnet, bleibt er poetisch und zwar in größter Originalität. Um von unserer neueren Literatur abzusehen, dürfte wohl auch ein älterer deutscher oder romanischer Dichter kaum gewagt haben zu sprechen wie fr. 46. 74. 135. 137. 95. 120. Das ist nicht etwa homerische Naivetät, die auch wir heute noch nachahmen dürften; nein, es geschieht mit vollem Bewußtsein, daß Archilochos jedes Ding beim eigentlichen Namen nennt. Er will anders wirken, als das heroisch-erhabene Epos, und wählt seine Mittel bewußtvoll gemäß seiner Absicht. Es fehlt ihm aber auch nicht an zarten Bildern, die er der Natur in theilnehmender Beobachtung abgewonnen, wie wenn er von der Krähe spricht, die vor Lust die Flügel schüttelt (fr. 100). Hier scheint gelegentlich sogar eine gewisse Innigkeit schon durchgebrochen zu sein, wie wenn er seine Geliebte, vermuthe ich, „scheu wie ein Rebhuhn“ (fr. 105) nennt.

Archilochos war so individuell und persönlich, wie es weder unter Griechen, noch später jemals ein Dichter in höherem Grade war und sein konnte; und doch stand Archilochos so hart neben der homerischen, individualitätslosen Dichtung, und doch lebte er unter streng aristokratischen Verhältnissen. Indessen ein Wunder, wie diesen durchaus originellen Mann, erklären zu wollen, wäre vielleicht überhaupt und unter allen Umständen Vermessenheit. Dürfte man es aber auch versuchen, so müßten wir wenigstens mehr über seine Lebensverhältnisse wissen. Ich habe mich im Vorstehenden damit begnügt, ihn zu charakterisiren. Theils aber um eine solche Erscheinung unseren Begriffen näher zu bringen, theils um den schon erwähnten Widerspruch derselben gegen das Wesen einer noch ungestört aristokratischen Zeit zu würdigen, und also um durch den Nachweis (wenn er möglich wäre) der Möglichkeit einer solchen Erscheinung die Richtigkeit ihrer Charakterisirung zu erhöhen, habe ich mir Folgendes gesagt. Ob es wahr ist, daß Archilochos, wie überliefert wird, der Sohn eines Edeln von einer Sclavin war? Vielleicht ist dies nur ein Mythos, erfunden, um damit seinen, den Alten räthselhaften Charakter zu erklären. Wäre es aber wahr, so hat die Berufung auf das Geheimniß der Geburt zwar viel Anziehendes, aber weder Klarheit noch Zuverlässigkeit. Nicht

nur aber sicherer und klarer, sondern auch wichtiger scheint mir die Armuth des Archilochos. Sein Vater veranlaßte und leitete die Ansiedlung der Parier auf Thasos. Diese Thatsache beweist, daß er zugleich ein angesehener Mann und doch mit seiner Lage unzufrieden gewesen sein mußte. Mag nun die Ursache der Unzufriedenheit Armuth gewesen sein (denn daß Archilochos arm war, ist ja sicher), und zwar eine durch einen plötzlichen Unfall über ihn hereingebrochene (wie aus fr. 2 hervorgeht), oder mag er mit seinen Standesgenossen sich entzweit haben (und Archilochos scheint gelegentlich dem Adel als solchem einen Hieb zu versetzen fr. 106, „vorbei, du bist ein Adliger"), und es scheint sogar beides der Fall gewesen zu sein: immer begreift sich, daß hierdurch ein Bruch im Geiste entstehen, und dieser zum Durchbruche der individuellen Persönlichkeit aus dem corporativen Geiste werden konnte. Der Widerspruch des unzulänglichen Vermögens gegen das anspruchsvolle, stolze aristokratische Bewußtsein ist ein thatsächlicher Beweis, eine sehr fühlbare demonstratio ad hominem, daß das Adelthum an Aeußerlichkeiten gebunden und mit diesen beschädigt werden kann; er zeigt auch, daß der einzelne Adlige nicht nur für die Gemeinschaft, sondern auch und sogar zunächst für sich zu sorgen habe. Denn es drängen sich eben ihm individuelle Leiden auf, gegen die der Stand gleichgültig bleibt. Es ist aber auch daran zu denken, daß wir es hier mit einem ionischen Staate zu thun haben, in dem niemals der aristokratische Verband die dorische Festigkeit und Starrheit hatte. Die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesammtheit hat der Ioner nie in dem Maße verstanden, wie der Dorer. Sie reichte gewiß bei beiden nicht weiter, als das Interesse des Einzelnen selbst es erheischte; aber dieses erheischte bei den Ionern bei weitem nicht so viel, wie bei den Dorern; denn der ionische Adel stand nicht einem unterjochten Volke gegenüber, wie der dorische. Blieb also bei jenem der Einzelne weniger streng an seinen Stand gebunden, weniger hart dem gemeinen Bürger entgegengestellt, so fiel auch leichter der Geist des Einzelnen aus dem der Standes-Gesammtheit heraus. Er konnte leichter einmal in einem gegebenen Falle anders urtheilen, als die Anderen, und eine solche Ver-

schiedenheit einer Ansicht konnte ernstere und weitere Folgen nach sich ziehen, als im dorischen Staate möglich war.

Diese Betrachtung läßt wohl den Geist des Archilochos in seiner Beziehung auf sich und auf die Anderen noch in hellerem Lichte und bestimmterer Form erscheinen. Er hat von vornherein die freiere Beweglichkeit des Geistes, die den Ioner charakterisirt. Er lebt in einem reichen, friedlichen Staate. Kämpfe waren nicht da, und Troia und Theben zogen ihn nicht an, weckten seine Dichtung nicht. Aber die Religion that es, und Hymnen wird er zuerst gesungen haben. Noch aber fehlte der griechischen Religion die bald zu besprechende Vertiefung und Verinnerlichung; sie begeisterte ihn wenig. Da ergriff ihn die Liebe, sinnlich und heftig, und er sang, natürlich ganz individuell-persönlich, aus sich heraus. In der Volkspoesie lagen unstreitig Keime genug zur Liebespoesie; Archilochos entwickelte sie künstlerisch. Soll man nun nicht annehmen dürfen, daß dieselbe Ursache, die ihn und seinen Vater arm gemacht, die beide vielleicht einem Theile ihrer Standesgenossen entfremdete, daß dieselbe Ursache, sage ich, den Vater seiner Verlobten veranlaßte, ihm diese zu versagen? Und wie mußte dies auf den jungen, leidenschaftlichen Dichter wirken? Armuth, Zwiespalt mit den Genossen, Auswanderung in ein unwirthliches Land, Vorenthaltung der Geliebten — es war genug, um ein junges Gemüth für immer zu verbittern und zu jener rücksichtslosen Kritik zu bringen, die sich nur in der Verspottung alles Mißfälligen ausspricht. Es behagt ihm nichts, es stößt ihn alles von sich, es macht's ihm niemand recht: so wird er individuell gemacht.

So ist nun Archilochos auch aus jeder Verbindung heraus, so zu sagen, aus Rand und Band; es hält ihn nichts mehr. Wäre er nicht im Kern eine edle Natur: er wäre blasirt. Er ist nicht etwa ein principieller Gegner der Aristokratie, wenn er auch gelegentlich darüber spottet, daß man einem Gliede seines Standes nachsieht, was man an einem gemeinen Bürger ahnden würde. Er ist Aristokrat, weil er noch gar keine Demokratie denken kann. Eben darum, weil die Herrschaft des Standes noch ohne Schwanken feststeht, kann er unbedenklich die Einzelnen desselben schonungslos verfolgen. In seinem Spotte ist

es immer nur der stillschweigend vorausgesetzte aristokratische Maßstab, an dem er den Einzelnen, den er daran mißt, als so unzulänglich darstellt. Er mißt überhaupt an der Idee des Aristokraten dessen wirkliche Erscheinung und macht diese damit zum Gelächter.

Aber allerdings, indem Archilochos so noch ganz innerhalb des aristokratischen Bewußtseins steht, löst er doch dasselbe auf. Während sonst der Stand Richter des Einzelnen ist, der einzelne Adlige in seinen Genossen sein Gewissen, in ihrem Urtheile über ihn seine Ehre hat: hat sich Archilochos, durch sein Schicksal getrieben, so sehr von seinem Stande emancipirt, daß er sich zum Richter über ihn macht. Wo solch eine Erscheinung aufgetreten ist, da hat der Adel den ersten und schwersten Stoß bekommen, nämlich den Stoß von innen heraus, in doppeltem Sinne: er geht von einem Standesangehörigen selbst aus, und er kommt aus der Idee des Adels. Es mag von da ab noch viel Zeit verfließen, ehe der äußere Todesstoß erfolgt, ja ehe nur ein entschiedenes Symptom des Verfalls aufträte; noch blüht er; nichtsdestoweniger hat der Proceß des Unterganges begonnen, und er vollzieht sich in mehreren Acten.

Der Inhalt des archilochischen Bewußtseins ist also der aristokratische; und ihn beherrscht sein Geist mit größter Freiheit. Die weitere Entwickelung liegt nun einerseits in dem vorschreitenden Verfall des Adels und dem Aufkommen der Volksherrschaft und andererseits in der hierdurch bedingten Umwandlung des Bewußtseins des Einzelnen. Die Entwickelung des letzteren kann nicht darin liegen, noch freier, noch individueller zu werden; sondern nur darin: der Persönlichkeit tieferen Inhalt und damit mehr Halt zu geben.

Zunächst ist nun die Entwickelung der Religion der Hellenen im siebenten Jahrhundert in Betracht zu ziehen, nämlich der mit dem Anfange dieses Jahrhunderts steigende Einfluß der delphischen Priesterschaft, welche, der Aeußerlichkeit der homerischen Religion entgegenwirkend, eine Verklärung der griechischen Götter und eine Vertiefung des religiösen Gefühls bewirkte.

Dorer von Kreta, welche dort mit phönikischem Baals-Cult bekannt geworden waren, hatten im neunten Jahrhundert die strenge, reinere Seite des semitischen Licht-Gottes dem Apollon angeeignet und diesem neuen Apollon in Delphoe einen Tempel und ein Orakel mit einer Priesterschaft gegründet (Duncker a. a. O. I. 325—330). Indem aber aus dem verderblichen Sturm-Gotte ein hehrer, reiner und reinigender Licht-Gott geworden war, wurden auch die ihm nahe stehenden Gottheiten des Zeus und der Athene gleichfalls in ihrem Wesen veredelt. So wurde sowohl überhaupt, als auch namentlich durch die Lehre von den Sühnungen nach dem Todschlage, das religiöse Gefühl der Griechen vertieft und das Blutrecht verinnerlicht, damit aber nicht nur der Gefahr einer Verflachung der Religion zu poetischer Spielerei und der Verflüchtigung der Dichtung selbst zu leerer Märchenhaftigkeit vorgebeugt, sondern auch wie dem Leben, so der Dichtung mittelbar und unmittelbar neuer Gehalt zugeführt (Duncker a. a. O. I. 532—542).

Dieser Umschwung in der religiösen Anschauung fiel noch zusammen mit der Blüthe der Aristokratie. Wie ehemals der König, so stand jetzt sie an der Spitze des Cultus, wodurch sie nicht nur geistigen Einfluß und Macht über das Volk hatte und ihre Stellung vollendete, sondern auch selbst in sich an Sittlichkeit gewann.

Die Dichtung mußte die günstigen Folgen des mehr hervortretenden und innerlicher gewordenen religiösen Lebens bald erfahren. Die Epik war zwar immer im Zusammenhange mit der Feier der Götter geblieben. Wenn sie während ihrer Blüthe, ihrer streng homerischen Zeit, verweltlicht war und zum Schmucke des Gastmahls gedient hatte, so war dies sogleich in der Zeit der Rhapsoden, unter der Aristokratie, anders geworden. Die Sänger hielten jetzt ihren Wettkampf bei den allgemeinen Opfern, z. B. bei der großen Feier des Apollon in Delos, in Delphoe. Der Anfang bei solchen Festen mußte natürlich immer mit dem Preise des jedesmal gefeierten Gottes gemacht werden. So entstanden die sogenannten homerischen Hymnen, welche in epischer Form die Göttermythen behandelten. Hierdurch erhielt die Poesie wieder ernstere Stimmung, religiöse Bedeutung.

Andererseits trat hierbei auch der Dichter mehr als Individuum und persönlich hervor. Er kämpfte mit einem Andern um den Preis, und er war es, der den Gott besang. Darum wird hier auch zu Anfang und besonders zum Schluß des Liedes nicht sowohl die Muse angerufen; der Sänger spricht persönlich. So beginnt der älteste dieser Hymnen, der auf den delischen Apollon, welcher vielleicht noch aus dem achten Jahrhundert stammt: „Gedenken will ich und nicht vergessen des Apollon". Andere schließen mit einer kurzen Bitte an die Gottheit um allgemeines Glück und auch speciell um den Sieg des Sängers (6, 19. 10, 5).

Aber auch diese epische Hymnendichtung konnte das religiöse Gemüth nicht befriedigen; sie war auch nur ein Schmuck der Feier, nicht diese selbst. Nun hatten sich aus alter Zeit durch Ueberlieferung in den edeln Familien und im Volke kurze Gebetformeln mit ursprünglicher, einfacher Melodie, *νόμοι* genannt, erhalten; und dieser bemächtigten sich die Sänger, sie künstlerisch ausführend, womit eine Fortentwicklung der Musik Hand in Hand ging. Schon Archilochos sang seine Hymnen nicht mehr in epischer Form, sondern in vielfältigeren, bewegteren Rhythmen (fr. 77—79). Von Terpander aber (in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts) wird berichtet, daß er zu den Hymnen selbst kurze Vorspiele dichtete, welche den ernsteren religiösen Charakter haben: dies that er eben, indem er die erwähnten alten liturgischen Formeln ausbildete, *τοὺς Λακεδαιμονίων νόμους ἐμελεποίησε* (vergl. Bernhardy, griech. Literaturgeschichte, II. 1. S. 530). Wie sich vorher der Hymnos zur Rhapsodie, so verhält sich jetzt der religiöse Eingang zum Hymnos: „Zeus, Anfang von allem, Führer von allem, Zeus, dir sende ich diesen Anfang der Hymnen". Und bald verdrängte der religiöse Gesang den erzählenden Hymnos völlig, als nämlich der Gesang des Einzelnen dem Chorliede Raum machte, das sich in der zweiten Hälfte des siebenten und im sechsten Jahrhundert immer großartiger gestaltete.

Chöre gab es schon in ältester Zeit, deren alte herkömmliche Lieder auch später noch gesungen wurden. Diese waren kurz und kunstlos, Anrufungen der Götter in zwei, drei Versen (O. Müller, Literaturgeschichte. I. 347). Sie wurden nun durch

die kunstvollen Erzeugnisse des Alkman und seiner Nachfolger verdrängt, welche dem Drange des Volkes, sich in kunstmäßiger Form an der Gottesverehrung zu betheiligen, Befriedigung schafften. Jene Eingänge des Terpander hatten ursprünglich dem Volke gehört und wurden ihm nun zurückgegeben. Jetzt verband sich die Anrufung wieder mit dem Mythos, und namentlich von Stesichoros (gegen 600 a. Chr.) wird gerühmt, daß er das Gewicht des Epos auf die Lyra nahm. Aber wie anders lautet die Erzählung des Mythos als Gebet oder im Wettkampfe der Sänger!

Wenn der Dichter für den Chor sein Lied schuf, mochte er nun seine Persönlichkeit durch den Chor reden lassen, oder den Chor selbst redend einführen (welches letztere noch Alkman, aber niemals Pindar thut, der den Chor zu seinem Munde macht): immer mußte er seine bloße Individualität zurückdrängen und konnte nur das Alle bewegende Gefühl, den allgemeinen Gedanken aussprechen.

Nachdem aber in solcher Weise durch die Wirkung der Ideen der delphischen Priesterschaft und die allgemeine Reaction des Volksgeistes gegen die epische Aeußerlichkeit die Religion der Hellenen sich verinnerlicht hatte: zeigten sie sich geneigter, kleinasiatisch-semitische Religions-Ideen und Culte aufzunehmen, waren sie aber auch kräftig genug, um sich das Fremde augenblicklich zu assimiliren. Der delphische oder olympische Götterkreis: Zeus, Apollon, Athene, blieb von diesen semitischen Einflüssen wesentlich unberührt; der Cultus des Dionysos und der Demeter war es, die Anschauung dieser Gottheiten war es, die sogenannten chthonischen Götter, welche am meisten befähigt waren, die heftigere Erregung des religiösen Gefühls und die tiefere Symbolik der Asiaten in sich aufzunehmen. So bildete sich der Orden der Orphiker, so entstanden die eleusinischen Mysterien. Nicht bloß eine orphisch-theologische Literatur erhielt ihre Entstehung; sondern auch in allgemeinerer, mehr mittelbarer Weise wirkte diese Vertiefung der Religion auf die Dichter und auf das Volk, zumal da die chthonischen Götter zugleich die vorzugsweise vom Landvolke verehrten Gottheiten waren. Mit dem Emporkommen der Demokratie aber gewann zugleich das

Landvolk Einfluß und trug seine Götter und seinen Cultus in die Stadt unter die Bürger. Die Dionysosfeier war allerdings wesentlich hellenisch, besonders eine ländliche Feier. Daß ihr nun aber die Dichter so gern ihren Geist widmeten, daß sie zum Mittelpunkt der Dichtung gemacht wurde, konnte wohl nicht geschehen, ohne den Antrieb der vertieften Ansicht vom Dionysos, der sich die Dichter, wie die Gebildeten überhaupt, gern hingaben. Nur die jetzt sich verbreitende Lehre von der Unsterblichkeit sei besonders erwähnt. Wie hiermit das Selbstgefühl des Einzelnen, seine Religion und Sittlichkeit, seine Weise, die materille Welt anzuschauen, sich umgestalten mußte, ist leicht begreiflich.

Die nähere Darlegung der politischen Verhältnisse des siebenten und sechsten Jahrhunderts wird mir wohl noch mehr erlassen, als die im Vorstehenden umrissene Entwickelung der Religion. Es ist dies die Zeit, wo der Adel auf dem Volke immer drückender lastet, wo er ausartet und sich in sich entzweiet; das Volk lehnt sich gegen den Druck auf und findet bei einem Theile des Adels selbstsüchtige Unterstützung. Durch die Tyrannis entwickelt sich die Volksherrschaft. Dies vorausgesetzt, habe ich nur zu zeigen, wie sich der Einzelne in der letzteren verhalte.

Der demokratische Bürger steht wohl in der Mitte zwischen dem Adligen und dem gemeinen Bürger in der Aristokratie, insofern er nicht so eng und wesentlich mit der Regierung des Staates sich verbindet, wie jener, aber ihr auch nicht so äußerlich gegenübertritt, wie dieser. Letzterer ist nur darauf eingerichtet, zu empfangen, zu erwarten, was eintreten werde. Wie auf die Witterung, die Zeus schickt, so blickt er auf die Leitung des Staats, die Handhabung des Rechts. Er weiß sich als Atom der Masse, die von dem Staatswetter mehr oder weniger glücklich oder hart betroffen wird. Der Bürger der Demokratie dagegen weiß sich theilnehmend an den Beschlüssen, und indem ihm dies das Gefühl der Zugehörigkeit zum Ganzen gibt, erhöht es sein Selbstbewußtsein. Aber diese Theilnahme an der Regierung theilt er mit gar Vielen; unter Tausenden von Stimmen ist auch die seinige. Eben so ist seine Leistung für den Staat eine geringe, ein kleiner Beitrag unter Tausenden, die nur durch ihre Summe bedeutend werden. Er kann nicht das Selbstbe-

wußtsein eines nur unter einer geringen Anzahl von Gleichen sich bewegenden Adligen haben. Diese Vergleichung ist hier nicht weiter auszuführen; sondern nur Folgendes sei hervorgehoben.

Der Adlige hat sein Selbst im Bewußtsein der Zugehörigkeit zum regierenden Stande; denn nur, indem er diesem Stande angehört, ist er nicht ein beherrschter, verachteter Gemeiner, und sein Selbstbewußtsein beruht ganz auf der Vorstellung von diesem Gegensatze seines Standes zum Volke. So ist sein Geist der der Körperschaft, sein Selbst nur der Inhalt des Standes. Der Demokrat weiß, daß, wie er eben nach dem Naturlaufe lebt, er von Natur auch und vorzüglich für den Staat geboren ist. Er blickt auf weiter Niemanden, dem er gegenüberstünde, als auf die Bürger anderer Staaten; innerhalb des seinigen weiß er sich mit allen Bürgern gleich, unter Niemanden, aber auch über Niemanden. So ist es nicht die Vorstellung eines Standes, oder sonst eines Gegensatzes innerhalb des Volkes, in der er sein Selbst trüge; sondern es läßt sich nur sagen, daß in seinem Bewußtsein von allen Vorstellungskreisen der auf seinen Staat bezügliche der weiteste und reichste ist; und dieser Kreis ist so reich und so weit, als sein Volk und seine individuelle Fähigkeit gestatten.

Jeder besondere Stand hat bestimmte traditionelle Formen, welche den Einzelnen beherrschen. So auch der Adel, aber er in besonders bedeutsamer Weise. Der Einzelne gehört zum Adel durch Geburt, d. h. durch seine Vorzeit; so ist er dem Wesen seines Standes gemäß an die Ueberlieferungen gebunden. Und diese betreffen nicht etwas so Aeußerliches, wie die Nährungs- und Beschäftigungs-Weise, sondern den Kern des Ich, die Beurtheilung seiner selbst und der Anderen, das Gewissen. Der Adlige hat nicht nur das Gewissen seines Standes, sondern dieses ist auch nur das Gewissen seiner und seines Standes Väter. Im Volke finden sich nur die nationalen Beschränktheiten; und während der Adlige angehalten wird, mit heiliger Achtung auf die alten Sitten und Einrichtungen hinzublicken, wird der im Volke Erwachsene nicht mehr, als Gewohnheit thut, an das Alte gebunden. Daher ist er allen Ueberlieferungen gegenüber freier; er verhält sich kritischer.

Der Adlige wird in bestimmter Tendenz erzogen, die adligen Grundsätze werden ihm eingeprägt, und nur durch Bethätigung dieser Grundsätze, durch Festhalten an den alten Institutionen, durch Förderung der Interessen des Standes, durch Hingebung seines Selbst an den Stand schließt er sich diesem an. Und das muß er thun, wenn er vor seinem eigenen Urtheile etwas sein will. Der demokratische Bürger hat weniger zu thun, um das zu sein, wozu er sich geboren weiß. Er ist in weniger beschränkter Richtung erzogen. Er ist unmittelbarer das, was er sein soll.

In dem engeren Kreise der Adligen herrscht eine geringere Mannichfaltigkeit der Ansichten, wegen der Gleichheit des Lebens und der Interessen. Abgesehen davon, daß die aristokratische Erziehung keine individuelle Bildung aufkommen läßt, gestattet auch das Standes-Interesse nur eine geringe Verschiedenheit der Ansicht. Der weitere Kreis der Bürger umschließt eine große Mannichfaltigkeit von Beschäftigungen und Lebensweisen. Hier ist eine so große Gleichheit der Ansichten bei den Einzelnen unmöglich. Die Mitglieder dieses Kreises sind unter sich weniger eng verbunden, schon ihrer größeren Anzahl wegen, noch mehr wegen ihrer Verschiedenheit. Also weniger von der Gesammtheit bestimmt, ist der Einzelne auch freier in der Entwickelung seiner Individualität; und um so leichter wird der Staat Gegenstand seiner Kritik.

In manchem Punkte verhält sich aber der gemeine Bürger der Aristokratie ganz eben so wie der demokratische Bürger, und er hat obenein, indem er unter dem Drucke des Ueberlieferten seufzt, stärkere Veranlassung zum Nachdenken, ob wohl alles was ist und wie es ist, nothwendig so sein müsse. Er zumal wird zur Kritik geweckt und wird angeregt, seine Erfahrungen, namentlich seine inneren, seine neu gewonnenen Ueberzeugungen, seine neuen Maßstäbe der Beurtheilung, den alt überlieferten entgegenzustellen. Dies reizt dann wohl die aristokratischen Gegner die alte Anschauungsweise bestimmter zu formuliren und anzupreisen, wie wir es bald sehen werden.

Natürlich muß der Geist des demokratischen Bürgers in der Aristokratie vorbereitet werden. Man sagt: unterdrückte

Vorstellungen streben mit so viel Kraft empor, als mit welcher sie unterdrückt werden. Dieser Satz, gewiß durchaus richtig, kann hier deswegen nicht unmittelbare Anwendung finden, weil in der ersten Zeit der Aristokratie die Vorstellung der Demokratie nicht unterdrückt wird, da sie ja noch gar nicht gewußt wird. Bevor von ihrem Streben gegen den Druck geredet werden kann, muß ihre Entstehung gezeigt werden. Aber auch dies scheint nicht schwer. Sobald der Druck als Druck gefühlt wird, übt er eine schöpferische Kraft. Alle Erfindungen, und in gemeinerer Gestalt, alle Aushülfen, Liste, Ränke, Kniffe, welche einem gefühlten Drucke abhelfen sollen, sind Erzeugnisse dieses Druckes. Denn unmittelbar mit letzterem ist der Wunsch der Befreiung von ihm gegeben, und dieser, wenn es möglich ist, führt die Vorstellungen zusammen, welche ihn verwirklichen sollen. Der glückliche Bürger dankt der Gottheit und seinem irdischen Herrn; der unglückliche, bedrückte sagt: „Wenn ich Gott wäre ...", „wenn ich Herr wäre ..." Gott kann er nicht sein; aber Herr? warum das nicht? In diesem Gedanken ist die Demokratie geboren; der aristokratische Druck hat sie erzeugt.

Nun kann freilich der Druck als solcher aus Gewohnheit ganz ungefühlt bleiben, ohne Drang, ihn abzuschütteln. Er wird aber dann gefühlt werden, wenn die sonstigen Lebensverhältnisse des Bedrückten sich ändern, sein Vermögen, seine Kenntnisse sich mehren, und noch mehr und selbst ohne dies, wenn der herkömmliche Druck plötzlich gesteigert wird.

Dem Adligen, dessen Selbstbewußtsein ganz auf der aristokratischen Organisation des Staates ruht, kann diese Organisation nicht leicht Object werden; sie war es nicht einmal dem Archilochos; ihm war immer nur der einzelne Adlige Object für sein aristokratisches Bewußtsein. Dem Bürger unter der Aristokratie oder dem demokratischen Bürger wird der Staat, der ihm in ersterem Falle sich geradezu entgegenstellt, im andern ihn wenigstens nicht so ganz einnimmt, gar leicht Object der Kritik.

Durchbricht im Adligen die individuelle Persönlichkeit das Standes-Bewußtsein, sei es, daß wirklich ein mächtiger und tiefer persönlicher Geist oder daß nur Selbstsucht ihn beseelt, so führt

dies unter Umständen zur Tyrannis. Tyrannis und ihr Bruder, der Cäsarismus, führen nie zu etwas Großem, nie zu mehr als irgend einem schön geflochtenen Zopf. Dieser kann bei den Griechen in Gestalt der anakreontischen Dichtung erscheinen. Wenn aber der Tyrann einen Pindar findet, so mag er sich wohl solches Glückes freuen; aber in der pindarischen Poesie ist es doch immer nur der freie Dichter, der einen mächtigen Bürger besingt.

Wenden wir uns nach dieser allgemeinen Ueberſicht zu den einzelnen Erscheinungen in der Literatur. — Als Fortsetzung des Archilochos erscheinen sowohl Alkäos und Sappho, als auch Alkman, am meisten aber der erste. Denn auch Alkman singt Liebeslieder, daneben Hymnen auf die Götter, diese freilich in chorischer Form. Alle drei führen die Dichtung in das ganz individuelle Leben, zumal auf das Gebiet der Liebe, und Alkman scheut sich nicht, selbst in den Chorliedern ganz persönlich aufzutreten. Er ist überhaupt kein großer Geist; er ist sogar eitel, gefallsüchtig. Groß ist auch Alkäos nicht; aber er ist kräftig, feurig, und insofern dem Archilochos ähnlich. Wie dieser liebt er Wein und Kampf, kämpft und duldet er sein Leben lang. Nur daß er, um ein Jahrhundert später als dieser, in der Zeit des Untergangs der Aristokratie dichtet; er ist Partei-Mann und hat nicht die Freiheit des archilochischen Geistes; sein Urtheil ist durch Parteisucht bestochen. Ueberhaupt zeigt er im Vergleich zu Archilochos nur den Verfall des Adels. Er schmäht den Gegner nicht darum, weil dieser hinter dem Ideale zurückbleibt, sondern weil er Gegner ist. Er weiß sich nur abstract oder egoistisch als Adliger im Gegensatze zum Tyrannen wie zum Volksmanne. So persönlich auch Archilochos als Kämpfer auftritt, man spürt ihm immer an, daß seine Kampfeslust dem Vaterlande gilt; selbst sein Tadel geht, abgesehen von seinem Liebeshändel, von der Rücksicht auf das Allgemeine aus. Alkäos kämpft nur für die Partei, und für diese, weil er persönlich an ihr Interesse gebunden ist. In gleichem Maße wie Archilochos äußerlich, geht er so weit, dem Pittakos jede unbedeutende Aeu-

ßerlichkeit vorzuwerfen, die dem aristokratisch traditionellen Anstande nicht entsprach. Alkäos, der den Pittakos selbst wegen der Armuth verspottete, kam denn auch schließlich dahin, zu singen: „Drückend ist die Armuth, ein unerträgliches Uebel“ (fr. 92). Daß die Armuth ein schlimmer Feind des Adels ist, ist bekannt; es zeigt aber völlige Versunkenheit, wenn der Vorkämpfer für die Adelsherrschaft singt: „Geld ist der Mann; kein Armer aber ist edel und geehrt“ (fr. 50) *).

Selbst wo sich des Archilochos leichter Sinn wie Alkäos ausspricht, tritt der Unterschied beider hervor. Oben (S. 303) ist das Bruchstück des ersteren: „Durch Weinen mache ich nichts gut; und ich mache nichts schlimmer, wenn ich mich zur Ergötzung und zum Mahle wende“ mit einem homerischen Verse verglichen. Vergleichen wir es jetzt mit einem Fragment des Alkäos (35). „Man muß sich nicht an Unglück kehren; denn wir gewinnen nichts, wenn wir uns grämen; das beste Gegengift ist, sich berauschen“. Bei Archilochos ist leichter Sinn, hier mehr als Leichtsinn, Schlemmerei. Jener fragt nur: warum sollte ich mich von dem Genusse der Freude fern halten? und entschuldigt sich. Alkäos macht den Rausch zum Trostmittel, wie er denn unter allen Umständen zum Trinken auffordert.

Anziehend ist es zu sehen, wie die genannten Dichter die Natur anschauen. Archilochos schildert die Insel Thasos (fr. 20): „Wie eines Esels Rücken steht sie mit wildem Wald bekränzt, es ist kein schöner, anmuthiger, liebenswürdiger Ort“. Er sieht mit dem ästhetischen Blicke des Künstlers. Alkäos besingt die Natur je nach der Jahreszeit, den Sommer (fr. 39), den Winter (34), in treffenden Zügen, aber nur in Bezug auf das Trinken und das Verhältniß zum sinnlichen Geschlechtstriebe. Alkman beschreibt den Winter (fr. 53) als den Schlaf der (todten und lebenden) Natur. Endlich die „veilchenlockige, hehre, süßlächelnde“ Sappho (wie Alkäos sie nennt) singt (fr. 4): „Küh-

*) Wenn man nicht überhaupt unter den Urtheilen der Neueren, Philosophen wie Philologen, über die Griechen die unerhörtesten, unerwartetsten Urtheile fände, so wäre ich freilich erstaunt gewesen, von der „ethischen Tiefe des Gedankens“ bei Alkäos zu hören, welche aus fr. 23. 82 und dem oben citirten 92 herauszulesen sein soll!

lung rauscht durch die Pfirsich-Zweige; und von den säuselnden Blättern fließt Schlaf herab."

So zeigt Sappho noch öfter ein inniges Mitleben mit der Natur. Sie redet (fr. 95) den Abend an: „Du bringst alles zusammen, was der leuchtende Morgen zerstreute." So zeichnet sie die Tageszeit durch das menschliche Leben in ihr. — Sie liebt namentlich, ihre Vergleichungen aus der Pflanzenwelt zu entlehnen, die dem weiblichen Naturell so zusagt. Schöne Mädchen nennt sie Rosen (fr. 146. 65). Eines vergleicht sie (fr. 93) dem Süßapfel, „der sich an der Spitze des Astes röthet, den die Pflücker nicht vergessen haben, aber nicht erreichen konnten"; durch eine Andere, Schutzlose, wird sie mit innig gefühltem Schmerz an die Hyacinthe erinnert, „welche im Gebirge von Hirten mit Füßen getreten wird, die purpurne Blüthe sinkt zu Boden" (fr. 94).

Sappho (gegen 600 a. Chr.) zeigt uns die ganz in den Kreis des persönlichen Lebens hineingezogene Poesie ihrer Zeit in anziehendster Form. Es ist eben schon charakteristisch, daß die Poesie einen Inhalt und eine Bedeutung für das Leben bekam, wodurch es möglich ward, daß eine Frau in ihr schöpferisch wirken konnte. Wir stehen hier nur etwa ein Jahrhundert hinter Kallinos, der durch ein Ereigniß von höchster Bedeutung für seine Stadt und ganz Klein-Asien zum Dichter ward. Seitdem hatte die Verinnerlichung des religiösen Gefühls sowohl, als auch die Entartung der Aristokratie und das reiche, luxuriöse häusliche Leben vorzugsweise dazu gedient, die Poesie in die Enge individueller Persönlichkeit zu ziehen, auf Lesbos, in Smyrna, wie in Sparta. Der eigentliche Hauch dieser Poesie ist aber der weibliche. Wenn darum die Männer klein und unwürdig erscheinen, so zeigt sich diese Dichtung bei der Sappho in den angemessenen Verhältnissen und sowohl liebenswürdig als kräftig. Es ist schlimm für die Poesie, wenn sie nur einer Frau würdig ist; aber, man muß gestehen, diese Frau, diese Sappho, ist eine vollendete Dichterin. Hat sich die Dichtung zu ihr herabgelassen, so ist sie wenigstens von ihr so hoch wie möglich gestellt worden. Ihrer Zartheit ist schon gedacht; sie ist aber auch viel innerlicher als Archilochos. Wenn ihm die Liebesbrunst durch

das Gebein wühlt (fr. 84), ihm Sinn und Bewußtsein raubt (fr. 101): so zittert ihr das Herz im Busen, so versagt ihr die Zunge; ein sanftes Feuer läuft ihr unter der Haut, das Auge sieht nicht, und es braust ihr vor den Ohren. Schweiß bricht aus, Zittern faßt sie, sie wird bleicher als Gras und gleicht einer Todten (fr. 2). Namentlich scheint mir das „scheue Zittern" (ἐπτόασεν) des Herzens eine bestimmtere Vergleichung darzubieten mit dem Eros, der sich unter des Archilochos Herz schmiegt (ἐλυσθείς), wie Odysseus unter den Bock des Polyphem (Od. 9, 433, wo ebenfalls ἐλυσθείς); und noch mehr berührt sich das abgeleitete, geistigere πτυάω, zagen, mit dem sinnlicheren πτώσσουσαν ὥστε πέρδικα wie ein scheu fliehendes Rebhuhn (fr. 105). Nicht in den Knochen, im Gemüth tobt es ihr (μαινόλᾳ θυμῷ fr. 1, 18). Eros schüttelt ihr Inneres (φρένας), wie der Sturm auf dem Berge in die Eichen fällt (fr. 42). Welch ein ganz anderes Wesen als der Eros des Alkäos, „der Sohn der schnellfüßigen Iris und des Zephyros" (fr. 13), dieses leichte Ding, ist der Eros der Sappho, „der Sohn des Himmels und der Erde" (fr. 132).

Die Liebe der Sappho ist heftig und gewaltig, aber auch von einer Naivetät, einer Wahrheit und einem Schmelz, die unübertrefflich sind. Die mit Wein gemischte Liebe des Anakreon nicht nur, sondern auch des Alkman und Alkäos, wie alle Anakreontea, selbst die von Göthe, haben etwas Greisenhaftes, woran sich nur ein forcirter Geschmack ergötzen kann; ewig dagegen in gleicher Weise dringt aus dem jugendlichen Herzen der Klageruf der Sappho (fr. 52): „ich aber schlafe allein". Dabei zeigt sie immer im Aeußeren das Innere. Man sieht sie am Webstuhl; aber sie webt nicht (fr. 90): wie Gretchen am Spinnrade sitzt, das sich nicht dreht. Sie weiß nicht, was sie thun soll; sie hat zwei Seelen in sich (δύο μοι τὰ νοήματα fr. 36). Wie wir schon sahen, mißt sie die Zeit nach dem menschlichen Gemüth: „Der Mond ist unter, es ist Mitternacht, die Stunde geht vorüber, ich aber lege mich allein."

Wenn das Individuum so sehr mit seinen selbstischen Wünschen und Leiden auftritt, und diesen nicht einmal die allgemeinen Verhältnisse das Gleichgewicht halten, so ist es natürlich, daß neben der rückhaltlosen Hingabe an den Genuß, wie ihn Alkaeos malt, auch das Gefühl der Schwäche und Hinfälligkeit, der Vergänglichkeit des Individuums, lebendig wird und zum Ausdrucke gelangt, wie es von Mimnermos aus Smyrna in größter Weichheit und eigentlicher Sentimentalität geschehen ist. Ohne Liebe möchte er nicht leben; aber der Hinblick auf die Kürze der Jugend und das Elend des Alters läßt ihn nicht zum Genusse kommen. Beides aber, Liebe zum Genuß und weiche Schwermuth, läßt in ihm noch weniger Thatkraft aufkommen. Er besingt wohl einmal einen älteren Helden, den er seinen Zeitgenossen zum Muster hinstellt (fr. 14); aber er bedauert den Helios, der sich Tag und Nacht abzumühen hat.

Solche Stimmung war es, die sich leicht mit dem Adonis-Cultus verschmolz, sich gern von der Flöte begleiten ließ und sich willig Einflüssen semitischer Culte hingab.

Eine andere Wirkung dieser Stimmung gibt sich in Stesichoros von Sicilien kund. Er ist oben nur genannt als Vorläufer des Pindar. Wir können seine chorische, episch-lyrische Dichtungsweise nicht aus den geringfügigen Bruchstücken erkennen. Wir können aber immerhin bemerken, daß solch ein Versuch, die Sagen zu bearbeiten, viel freie Individualität und kräftige Subjectivität voraussetzt. Die epische Erzählung muß ihm als gefügiger Stoff gegenüberstehen, den er selbst seinem Inhalte nach nicht von seiner Reflexion unberührt läßt. Er behandelte die Helena in zwei verschiedenen Weisen, indem er theils der Sage getreu bleiben, theils aber seine strenge sittliche Beurtheilung festhalten wollte. Von der, ich möchte sagen, romantischen Form seiner Erzählung scheint mir folgender Zug ein Belag. Daß ein blutig rother Drache als böses Vorzeichen erscheint, ist echt episch; daß es nur im Traume geschieht, ist schon weniger episch; daß aber gar der Drache sich in den Menschen verwandelt, von dem die Gefahr droht, ist es wohl durchaus nicht. So erscheint nun bei Stesichoros (fr. 42) der Klytämnestra im Traume ein Drache, aus dem dann Orest her-

vortritt, was Aeschylos auch aufgenommen hat. — Es scheint aber kaum, als wenn bei Stesichoros schon der lyrische Gedanke den epischen Stoff wirklich beherrschte und sich unterworfen hätte. Es sind Erzählungen in lyrischer Darstellung. Darum ist uns hier jedenfalls eine andere, zwiefältige oder dreifältige Seite an Stesichoros noch wichtiger: er war der erste Novellen-Dichter und benutzte dazu Stoffe aus dem Munde des Volkes, und zwar romantischer Art. Kalyka liebt, wird verschmäht und erhängt sich. Rhadina wird vom eifersüchtigen Gatten ermordet.

O. Müller (Geschichte der griechischen Literatur, I. S. 366) bemerkt treffend: „Man sieht, daß Stesichoros Geist, mochte er von erhabenen oder von sanften und rührenden Empfindungen voll sein, gewohnt war, aus sich heraus zu treten und in der äußeren Welt, in vergangenen Ereignissen einen Ausdruck für seine Stimmung zu finden. Diese Richtung muß in allen Gattungen der Stesichorischen Poesie geherrscht haben. Auch Hochzeitsgesänge wurden von Stesichoros nicht wie von der Sappho mit unmittelbarer Beziehung auf die Gegenwart gedichtet, sondern auch dazu ein Stoff aus der Mythologie genommen; das schöne Brautlied, welches bei Theokrit (Id. 18) die lakonischen Jungfrauen vor der Kammer des Menelaos und der Helena singen, ist zum Theil einem Gedichte des Stesichoros nachgebildet."

Nachdem Kallinos, Archilochos, die lesbischen Dichter und Mimnermos, auch Alkman, den subjectiven Ausdruck der persönlichen Stimmung entwickelt hatten, war es Stesichoros, der eine Vermälung der lyrischen Stimmung, des subjectiven Verhaltens, mit der epischen Objectivität bewirkte Dies gab der griechischen Dichtung einen neuen Anstoß, eine neue Richtung. Wenn ihm, wie ich es für wahrscheinlich halte, das Streben, die subjective Stimmung in der Erzählung objectiv darzustellen, besser in den Liebes-Erzählungen gelang, als in seinen chorischen Dichtungen, so betraten doch seine kräftigen Nachfolger, namentlich Arion, den letzteren, obwohl schwierigeren Weg; und es gelang ihnen hier so gut, daß sie auf den ersteren, leichteren sich zu begeben gar nicht mehr veranlaßt wurden. Von jetzt an war der kräftige hellenische Dichter (denn von der Poesie am Hofe der Tyrannen rede ich nicht) unausweichlich auf diese Bahn getrieben,

in der Objectivität des nationalen Mythos sein Inneres auszusprechen. Hierdurch ward nicht nur die Dichtung vor dem individuellen Subjectivismus des Dichters bewahrt, da sich dieser wohl nicht leicht in dem Mythos appercipiren ließ; sondern es wurde nun auch andererseits nichtsdestoweniger der nationale Mythos durch den intensiveren, tieferen Gedanken des individuellen Dichters in seiner Bedeutung außerordentlich vertieft und selbst in seiner Form vollendet. Denn allerdings wurde der Mythos, wenn ein Dichter wie Aeschylos seine Ideen durch ihn appercipirte, wenn auch nicht neu geschaffen, doch umgeschaffen. So lange die Umgestaltung vom Zuhörer und vielleicht selbst vom Dichter kaum bemerkt wurde, war dies ein Beweis, daß der Gedanke volksthümlich und objectiv war, wie bei Aeschylos und Sophokles. Als der Gedanke subjectivistisch ward, da bildete er auch den Mythos gewaltsam um. Doch bis dahin ist noch ein weiter Weg. Denn allerdings zwar ist Stesichoros nicht nur der Vorläufer des Pindar, sondern auch der Tragödie; aber nur dies ist Stesichoros und dem attischen Dramen-Dichter gemeinsam: das Objectiviren des geistigen Inhalts im Mythos; dieser Inhalt selbst aber ist bei beiden sehr verschieden. Und zwar dürfte der Inhalt bei Stesichoros, wie bei Ibykos und bei Arion kaum ein anderer gewesen sein, als der lesbische; und wir wissen, wie arm dieser war. Die böotischen Dichterinnen Myrtis und Korinna (Ende des sechsten Jahrhunderts) scheinen mit Novellen und erotischen Mythen die Novellen des Stesichoros fortzusetzen.

Neuer und tieferer Inhalt kam mit der Erhebung des hellenischen Volksgeistes in den Perser-Kriegen, erwuchs aus der wachsenden Reflexion der Staatsmänner und Philosophen und durch das Erwachen des bisher brach gelegenen attischen Geistes.

Wir aber sind, indem wir zu Simonides gelangt sind, am Ziele unserer Betrachtung. Denn dieser Dichter zeigt uns eine Freiheit und Subjectivität der individuellen Persönlichkeit, wie sie in Griechenland nie größer war, überhaupt nie größer sein kann. Um aber eine solche Erscheinung zu begreifen, eine solche Herrschaft über den Stoff, solche Gewandtheit in jeder poetischen und sprachlichen Form, eine solche Beweglichkeit des

Geistes und eine solche Reflexion, daß er der Vater der Sophisten heißen konnte, müssen wir zurückgreifen und die Entwickelung der Reflexions-Poesie und der Philosophie verfolgen.

Kein Volk, auch die Neger-Horden nicht, ist ohne eine gewisse Volksweisheit. Indem der Mensch, nach der Natur seiner Seele, sich allemal in das Bewußtsein des Anderen versetzt, das Bewußtsein des Anderen appercipirt, ist der Trieb zur Reflexion gegeben; und Sprichwörter, allgemeine Sentenzen, sind schon der Anfang derselben. Also kein Wunder, daß auch Homer voll Sprüche der Weisheit ist. Es werden bald Lebensregeln ausgesprochen, bald Betrachtungen über das Schicksal der Menschen. Nur geschieht dies nicht in der Absicht, zu lehren; ich meine, nicht einmal der Held, der eine Sentenz ausspricht, will damit dem Anderen, dem er sie sagt, etwas Neues sagen; sondern er erinnert ihn nur an den allbekannten, objectiven Gedanken, den dieser auch selbst in sich trägt, den er aber aus Leidenschaft, Schmerz oder sonstiger Aufregung augenblicklich nicht gegenwärtig hat. So thun wir es noch heute, und so that man es schon in homerischer Zeit; und darum geschieht es so in der homerischen Poesie, dem treuen Abbilde des menschlichen Lebens ihrer Zeit.

Lehrende Absicht zeigt schon die hesiodische Poesie: halb priesterlich, halb bäurisch, von beiden Seiten zur Lehrhaftigkeit geneigt. In dem heiteren, glücklichen Leben der homerischen Welt wird wohl über das Leben gedacht; aber das Leben ist die Sache, und es wird vom Denken begleitet. Unter den ernsteren oder trüberen Verhältnissen des Priesters oder unglücklichen Bauern gelangt der Gedanke zu einer größeren Macht im Bewußtsein, weil er mehr wirken soll. Er soll nicht bloß das Leben beleuchten, wie bei Homer, sondern erträglich machen und einrichten. So muß er mit selbständiger Bedeutung hervortreten. Er soll nicht bloß für den Augenblick erinnert, sondern dem Geiste eingeprägt werden, daß er darin für immer wirksam bleibe. Nicht der Inhalt des Bewußtseins ist bei Homer und Hesiod verschieden, sondern die Stimmung und Tendenz.

Noth lehrt nachdenken. Auch den Archilochos haben wir

in der Noth, im Schmerz reflectiren sehen. Aber auch jede Unzufriedenheit, jedes Mißfallen beruht auf einer Vergleichung des Gegenstandes mit einer, zunächst weder ausgesprochenen, noch klar gedachten Idee, also auf anfangender Reflexion. Feindschaft schärft den Blick für Fehler; d. h. sie treibt das Ideal, an dem der Feind gemessen wird, vollständiger entwickelt ins Bewußtsein.

Wenn Archilochos und sein grober Nachfolger Hipponax (540 a. Chr.) den Stachel ihres Spottes nur gegen Einzelne richten, so hatte schon vor letzterem Simonides von Samos oder Amorgos (um 600 a. Chr.) die eigentliche Satire erfunden, deren Gegenstand allgemeinere Unvollkommenheiten bilden. Besonderen Ruhm erlangte seine Satire auf die Weiber. Wichtiger für uns ist hier ein Fragment, aus dem in viel tieferer und umfassenderer Weise als bei seinem Zeitgenossen Mimnermos die Schwäche des Menschengeschlechts überhaupt ausgesprochen wird. Mimnermos schmilzt in weicher Schwermuth: Simonides klagt in bitterer Verzweiflung. Er ist eine viel ethischere Natur als jener. Das zeigt sich eben schon in Bezug auf die Weiber. Mimnermos denkt nur an Jugend und Liebesgenuß: Simonides an die Ehe und das häusliche Leben; und so klagt jener über das schnell heraneilende Alter und den Tod: dieser über die mangelhafte Natur des Menschen. Homer schon hat die Vergleichung der Menschen mit dem Laube des Baumes, die wohl durch das Wortspiel φῦλα und φύλλα veranlaßt ward. Sie kommt dreimal in der Ilias vor. Zuerst (2, 468) liegt der Vergleichungspunkt nur in der Menge der Blätter und Heerschaaren; dann aber (21, 464) findet sich der Vergleich im Munde des Apollon einem anderen Gotte, Poseidon, gegenüber, mit dem er nicht kämpfen mag der Menschen wegen, „der elenden Sterblichen, die, dem Laube gleich, jetzt von der Erde genährt voll Leben wachsen, bald aber dem Geschick erliegend hinschwinden“; drittens kommt er vor, in demselben Sinne, aber doch etwas anders gewendet bei einer, wie mir scheint, weniger passenden Gelegenheit (Il. 6, 146), bei der viel besprochenen Begegnung des Diomedes mit Glaukos. Dieser, von jenem um sein Geschlecht gefragt, antwortet: Was fragst

du danach? Die Geschlechter der Menschen sind wie die der Blätter. Der Herbststurm verweht diese zur Erde, aber andere bringt der Frühling hervor: so entsteht von den Menschen das eine Geschlecht, γενεή, das andere vergeht. Willst du aber mein Geschlecht, γενεή, wissen, so will ich dir's sagen. Hier ist offenbar γενεή, Geschlecht, in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen. Die vier Verse 146—149 verdanken diese Stellung offenbar nur einer Reminiscenz, veranlaßt durch den Doppelsinn von γενεή. — Wieder ein wenig anders gewendet, spricht denselben Gedanken Mimnermos aus (fr. 2): Unsere Jugend-Blüthe ist kurz, wie das Wachsthum der Blätter im Frühling. So gering die Verschiedenheit der hier ausgedrückten Gedanken ist, so ist doch die Stimmung wesentlich verschieden. Homer hebt die Vergänglichkeit des Menschen der Unsterblichkeit der Götter gegenüber hervor, ohne alle Schwermuth; und selbst der Dichter, der denselben Vergleich dem Glaukos in den Mund legt, ist nicht sentimental; sondern er wollte seinen Helden nur sagen lassen: da der Mensch so kurzlebig ist, muthig gekämpft! Aber den Mimnermos beschlich ein Herbst-Gefühl, und dieses drückte er aus. — Simonides nun spricht nicht von der Kürze des schönen Lebens, sondern von der Nichtigkeit, Inhaltlosigkeit, Hoffnungslosigkeit des menschlichen Treibens und Wesens. Alle, sagt er, leben in Hoffnung und Zuversicht; aber sie mühen sich vergeblich. In der Jugend meinen sie alle reich und glücklich zu werden; aber Krankheit, Alter, Tod ereilt sie, bevor sie an ihr Ziel gekommen sind, oder sie enden durch Selbstmord; unsagbar sind die Leiden. Nichts und Niemand ist frei von Uebel. Auch Gottvertrauen kennt der Dichter nicht; denn Zeus schaltet über alles, wie er will. Simonides sprach kräftig die Nichtigkeit des äußeren Lebens aus, und in seinem Innern fand er nichts. — Abermals anders drückt sich Simonides von Keos aus (fr. 85). Er unterscheidet sich von seinem alten Namensvetter aus Amorgos dadurch, daß er nicht in Verzweiflung endet, wie auch Homer nicht; über diesen aber hebt ihn das sittlichere Motiv. Da du nun Einsicht erlangt hast über das Ziel des Lebens, sagt er, so „harre aus, der Seele willig des Guten gewährend". Für die Form merkwürdig aber ist noch, daß Simonides Homers

Worte (Il. 6, 146) förmlich citirt, wie er anderswo mit Aussprüchen Anderer thut.

Mit den kleinasiatischen Griechen wäre es im sechsten Jahrhundert zu Ende gewesen. Nicht nur die Lyder und Perser hätten sie erdrückt; sondern sie hatten in sich selbst keinen Gehalt mehr. Aber jetzt treten die Colonieen im Westen Griechenlands und das Mutterland selbst in den Vordergrund. Wie Stesichoros von Sicilien in der Lyrik einen neuen Ton anschlug, der bald unter allen Griechen Wiederhall fand, besonders im Mutterlande: so gewann hier auch die Reflexions-Poesie durch die kräftigeren politischen Elemente neues Leben.

Als in Megara, ähnlich wie früher in Mytilene, die Aristokratie, innerlich zerfressen, auch äußerlich dem demokratischen Andrange erlag (in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts), dichtete Theognis (nicht wie Alkäos Kampflieder) Elegieen, in denen er die ethische Grundanschauung der Aristokratie aussprach. Er ist ein edlerer Charakter als Alkäos, und spricht die Sätze aus, welche dem Adel die ursprüngliche Berechtigung gaben. Sein ungezähmter Haß gegen das Volk, seine maßlose Verachtung desselben ist dem Adel an sich fremd, bleibt wenigstens unbewußt, und tritt erst im Kampfe desselben mit dem Volke hervor. Insofern ist auch diese Seite an Theognis verzeihlich. Für uns bemerkenswerth ist aber die volle Aeußerlichkeit, in der der Adel durchaus auf die Abstammung zurückgeführt wird. So wenig aus der Zwiebel eine Rose wächst, so wenig aus der Sklavin ein edles Kind; und ungescheut wird an die Schaf- und Pferde-Zucht erinnert. Es liegt hierin der völlige Mangel der Vorstellung von Geist, Seele, Freiheit. Dem Menschen ist alles mit und im Leibe gegeben, auch Tugend, Gerechtigkeit. Natürlich findet auch Theognis Trost im Wein. Er trinkt aber mäßig, und er betet auch namentlich zur Hoffnung, „der einzigen Gottheit, welche den Menschen geblieben; die anderen haben sich auf den Olympos zurückgezogen" (V. 1135 ff.). Hier nun erhebt er sich auch hoch über Simonides, den Amorginer. Er sucht nach der Gerechtigkeit in Zeus Weltregierung und findet sie nicht. Der Gerechte ist unglücklich, der Ungerechte glücklich;

und Kinder dulden die Strafe für die Vergehen der Väter (V. 730 ff.).

Bevor wir zu den Philosophen übergehen, sei Solon wenigstens genannt, dem leidenschaftlichen und beschränkten Theognis gegenüber ein wahrer Weiser, der ebenfalls seine politische Ansicht in elegischer Dichtung darlegte. Mimnermos und Simonides sind ohne Objectivität, d. h. ohne sittlichen Lebens-Inhalt; sie leben in verfallender Realität: Theognis sucht gewaltsam das Alte zu erhalten; denn das Neue begreift er nicht: Solon und seine Genossen, die Weisen und die Philosophen, führen theils im Gedanken, theils in der That den neuen Inhalt herbei.

Indem wir uns die Entwickelung der alten griechischen Philosophen vorführen, thun wir einen Blick in das erwachende Selbstbewußtsein des hellenischen Volksgeistes. Wir haben hier zu sehen, nicht nur wie die Individualität sich entwickelt, sondern wie das Bewußtsein von dieser Individualität mächtig wird und sich dem Allgemeinen gegenüberstellt. Was wir bisher als objectiv geistige Thatsache betrachteten, tritt uns hier als subjectiv bewußter Gedanke entgegen. Wir nannten überhaupt die Richtung der Aufmerksamkeit auf das menschlich geistige Leben Reflexion. Aber dieser fehlt zunächst noch die Subjectivität. Das Innere liegt ihr als Object vor, wie das Aeußere, und es wird auch sehr äußerlich betrachtet, gar nicht entschieden vom Aeußeren gesondert. Wie dem Bewußtsein dem Inhalte nach noch der Begriff des Geistes fehlt, so fehlt ihm der Form nach die subjective Beziehung auf sich selbst. Es werden wohl im Bewußtsein Vorstellungen auf allgemeinere Vorstellungen bezogen; aber es wird nicht der gesammte Inhalt des Bewußtseins dem wissenden Ich entgegengestellt. Und erst hiermit entsteht die subjective Persönlichkeit; und erst mit ihr erhebt sich die geistige Bildung auf die Stufe, wo der Einzelne nicht mehr bloß vor Allen hervorragt, sondern aus der Gesammtheit insofern heraustritt, als er sich ihr gegenüber weiß.

Die sogenannten sieben Weisen stehen zwar hauptsächlich

noch innerhalb der objectivistischen Reflexion; hieraus thun sie aber den ersten Schritt, indem sie allen besonderen sittlichen Inhalt, den ihr reflectirendes Bewußtsein in sich trägt, in einem kurzen Ausspruche verdichten. Nicht mehr, wie sonst, wird in einer Sentenz, in einer Fabel, irgend ein einzelner ethischer Gedanke ausgesprochen; sondern es wird ein Gedanke gegeben, der den Werth aller jener Sentenzen, den Inhalt der ganzen Sittlichkeit, in sich schließen soll. Dies geschieht freilich auch wieder nur, indem eine Einzelheit herausgegriffen wird; diese Einzelheit aber macht wenigstens den Anspruch, schlechthin das Allgemeine zu sein, wie das berühmte „Kenne dich selbst", „Nichts zu viel".

Jene Weisen waren Gesetzgeber. Sie mögen als solche immerhin zum Theil nur überlieferte Bestimmungen schriftlich festgestellt haben; schon hierdurch haben sie dem Bewußtsein über dieselben größere Festigkeit und Bestimmtheit gegeben. Die Gesetze leben nun nicht mehr bloß in den Subjecten; sondern sie sind herausgetreten als Objecte, von denen sich das Bewußtsein leichter absondern kann. Jene Männer haben aber auch neuen Gedanken, Gesetzen und Maximen, zu denen wohl die Elemente und ein gewisser Drang, eine Sehnsucht, unbewußt oder unklar im Volksbewußtsein lebten, die bestimmte Form und scharfen Ausdruck verliehen; und gewiß mit eben so vielem Rechte, wie man von Homer und Hesiod sagt, daß sie den Griechen ihre Götter gegeben haben, läßt sich von jenen Männern sagen, daß sie ihrem Volke Sitte und sittliche Substanz geschaffen haben.

Durch eine Poesie wie die des Theognis, durch die Kernsprüche der Weisen und ihre Gesetzgebung trat das sittliche Ideal, die sittlichen Forderungen, klar in das Bewußtsein. Man maß auch früher die einzelne That an dem allgemeinen sittlichen Maßstabe, aber ohne daß dieser klar gedacht worden wäre, indem man aus unmittelbarem Gefühle lobte und tadelte. Jetzt war dieser Maßstab klar gegeben; dadurch ward die Vergleichung von Forderung und Leistung bestimmter; das Leben trat dem Bewußtsein eben so wie sein Maßstab objectiv gegenüber. Nicht nur das Einzelne, sondern auch das vorher im Geiste unbewußt lebende Allgemeine des sittlichen Lebens ward jetzt bewußt gedacht, freilich nur von den bevorzugten Geistern.

Der Inhalt dieses von Allen im Volke anerkannten, früher unbewußten, jetzt immer bewußter werdenden Allgemeinen ist der *νόμος*, der verdichtete Inbegriff der *νόμοι*. Er ist ursprünglich, bevor die Reflexion erwacht, das einem jeden vom Schicksal Zuertheilte (synon. *μοῖρα*; dieses ist: zuertheilt zum Empfangen, *νόμος*: zuertheilt zum Thun), das von den Göttern ewig Angeordnete, darum von den Vätern aus der Urzeit her Vererbte, die Sitte und das herkömmliche Recht, das unveränderliche Gesetz, die sittliche Substanz des Nationalgeistes. Es ist demnach auch die allgemeine Meinung, die aber durchaus objective Geltung hat; d. h. die Meinung weiß nicht, daß sie den *νόμος* macht; sondern sie glaubt ihn eben nur als etwas Seiendes zu wissen, wie sie anderes Seiendes weiß. Sie ist die vox populi, die als die vox dei gewußt wird. Woher der *νόμος* komme, welches Recht er habe, wird gar nicht gefragt. Ihm liegt stillschweigend der Gedanke zu Grunde: es ist so, weil es so sein muß, oder es muß so sein, weil es so ist. Der Gedanke, daß es auch anders sein könne, war undenkbar. Das Bewußtsein ist ganz mit seinem Inhalte verwachsen; es bewegt ihn nicht, sondern dieser hat sein Dasein in ihm.

Jene Ansichten also, Gewohnheiten, Urtheile, Forderungen, welche den *νόμος* ausmachen, bilden eine Objectivität, die vom Bewußtsein des Einzelnen ganz unabhängig ist. Der *νόμος* ist nicht von ihm erzeugt, noch auch unterliegt er seiner Prüfung und Billigung; er wird von ihm unmittelbar anerkannt, mit unbewußter Nothwendigkeit. Er ist dem Volke der Inbegriff seiner Wahrheit, und so wird er als alles beherrschende Macht von Pindar besungen: *Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων* (fr. 146) „Die allgemeine Meinung, die Königin Aller, Sterblicher und Unsterblicher". Und Herodot (III 38) citirt diese Worte beipflichtend*). „Herr der Menschen"

*) Obige Auffassung des pindarischen Fragments weicht von den bisherigen Erklärungen desselben ab. Wäre es uns nur aus Herodot bekannt, so wäre jene wohl die einzig mögliche und würde gar keinen Zweifel zurücklassen. Nun findet es sich aber auch bei Plato mehrere Male in ganz anderem Sinne, und dies hat Böckh (fr. 151) zu anderer Deutung veranlaßt. So ungern ich diesem Manne widerspreche, hier ist es mir unmöglich, ihm

kann der Nomos heißen, insofern er kräftiger als irgend eine Macht das Thun und Lassen der Menschen bestimmt. Aber auch Herr der Götter ist er, da er die Bestimmungen des Schicksals ausspricht, der auch die Götter unterworfen sind, da er sowohl die Wirksamkeit, als die Verehrung der Götter festsetzt.

Im strengsten objectiven oder vielmehr in ganz objectivistischem Sinne wird der Nomos von Heraklit (gegen Ende des sechsten Jahrhunderts) genommen. Bei ihm bedeutet er das absolute Object, diese unwandelbare Einrichtung des Alls, so zu leben, wie es lebt, nämlich in unaufhaltsamem gegenseitigen Umschlagen der einander entgegengesetzten Bewegungen, oder das weltschöpferische Gesetz. Er ist das allein Wirkliche und allein Wahre und Gute, das Allgemeine, das Göttliche. In der Theilnahme an ihm liegt die vernünftige Erkenntniß und die Gerechtigkeit. Von den menschlichen Gesetzen, *νόμοι*, heißt es, daß sie alle von dem einen göttlichen Nomos genährt werden (d. h. an ihm Theil haben) *τρέφονται*. Sie sind das Allen Gemeinsame, *τὸ ξυνὸν πάντων*, wogegen das individuelle Bewußtsein, *ἡ ἰδία φρόνησις*, die Unvernunft und Willkür ist.

Diese Ansicht enthält nur die objectivistische Volksmeinung. Wer dem *νόμος* gemäß lebt, gilt auch dem Volke als gerecht; wer ihn verletzt, als ungerecht; wer ihn kennt, ist weise, wer nicht, ein Thor. Dem Volke ist der *νόμος* göttlich, dem Heraklit das Absolute selbst. Der Unterschied liegt eben darin, daß das Volk nur *νόμοι* kennt, nicht den einen *νόμος*; die all-

---

beizupflichten. Denn nicht Plato widerspricht Herodot, sondern der abscheulichste Sophist! nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß Herodot den Pindar nicht verstanden haben sollte, sehr begreiflich dagegen, daß der Sophist Pindars aus dem Zusammenhange gerissene Worte verdreht. Ja, er hat nicht einmal den Muth, sich geradezu auf Pindar zu berufen, sondern sagt nur *δοκεῖ δέ μοι Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐπιδείκνυσθαι* (Plato, Gorgias. p. 484. 6), während Herodot unbefangen citirt. Daß nun zu den Worten Pindars weder *κατὰ φύσιν*, *φύσει* noch *παρὰ φύσιν* hinzugefügt werden darf, scheint mir aus Plato selbst hervorzugehen; daß es aber im Sinne Pindars auch nicht hinzugedacht werden darf, ergibt sich daraus, daß Pindar den Gegensatz von *νόμῳ* und *φύσει* noch gar nicht kennt, da er selbst dem Empedokles in dieser Form noch unbekannt ist. *φύσει* im Gegensatze zu *νόμῳ* wird zuerst von dem Sophisten Hippias ausgesprochen sein.

gemeine Meinung lebt wohl im Volke, aber dieses hat nicht den allgemeinen Begriff von ihr. So wie nun aber der Philosoph diesen allgemeinen Begriff bildet, trennt er sich nicht nur vom Volke, hebt sich aus ihm heraus, sondern tritt auch sogleich in Gegensatz zu ihm. Wenn dem Volke der Inhalt der allgemeinen Meinung unbewußt so galt, als wäre er etwas Objectives, von seinem Meinen Unabhängiges, so setzt der Philosoph bewußt den Nomos als das absolute Object, substantialisirt ihn, erklärt ihn für die wahre Wirklichkeit, frei vom Bewußtsein jedes Menschen. Das Allen Gemeinsame lebt für sich, und es lebt, wenn es auch nicht in allen Einzelnen ist, wie es denn auch in der That nicht ist. Denn Heraklit urtheilt über seine Mitbürger, daß sie alle „verdienen gehängt zu werden; denn die Menge mästet sich wie Vieh, indem sie nach dem Magen und den Schamtheilen und dem Verächtlichsten an uns das Glück mißt". Aber auch alle Anderen, die als Weise gelten, sind ihm nicht weise.

Der Nomos galt im Volke als Inhalt und Ausdruck der Wahrheit, und Heraklit meinte, nur er erkenne ihn, sonst Niemand. Das war ein persönliches Bewußtsein, wie es wohl noch Niemand vor ihm hatte. Er stellte sich allen Menschen seiner Zeit und denen vor ihm entgegen. Er wußte sich als Individuum, das im Allgemeinen steht, und darum abgesondert von allen Anderen, die mit ihrer Besonderheit außerhalb des Allgemeinen bleiben, an demselben keinen Theil haben. Er erklärt also, der Nomos sei gerade nicht die allgemeine Meinung, nicht das Volksbewußtsein, wofür er bisher gegolten hatte.

Mit noch größerer Entschiedenheit und noch klarerem Bewußtsein stellt sich Parmenides*) dem Nomos gegenüber.

---

*) Parmenides vor den Heraklit und also unter ihn zu setzen, ist nicht nur möglich, wenn man es, wie Hegel, a priori fertig hat, der Begriff des Seins müsse vor dem des Werdens ausgesprochen sein. Daß auch Zeller immer noch nicht frei ist von Hegels Vorurtheil, kann ich nur bedauern. Die Widersprüche, in die er geräth, indem er die spätere Stellung Heraklits hinter Parmenides widerlegen will, sind wahrhaft seltsam. Ich kann mich auf dieselben hier nicht einlassen. Meine Darstellung mag jedoch zeigen, um wie viel höher Parmenides als Heraklit steht.

kann der Nomos heißen, insofern er kräftiger als irgend eine Macht das Thun und Lassen der Menschen bestimmt. Aber auch Herr der Götter ist er, da er die Bestimmungen des Schicksals ausspricht, der auch die Götter unterworfen sind, da er sowohl die Wirksamkeit, als die Verehrung der Götter festsetzt.

Im strengsten objectiven oder vielmehr in ganz objectivistischem Sinne wird der Nomos von Heraklit (gegen Ende des sechsten Jahrhunderts) genommen. Bei ihm bedeutet er das absolute Object, diese unwandelbare Einrichtung des Alls, so zu leben, wie es lebt, nämlich in unaufhaltsamem gegenseitigen Umschlagen der einander entgegengesetzten Bewegungen, oder das weltschöpferische Gesetz. Er ist das allein Wirkliche und allein Wahre und Gute, das Allgemeine, das Göttliche. In der Theilnahme an ihm liegt die vernünftige Erkenntniß und die Gerechtigkeit. Von den menschlichen Gesetzen, *νόμοι*, heißt es, daß sie alle von dem einen göttlichen Nomos genährt werden (d. h. an ihm Theil haben) *τρέφονται*. Sie sind das Allen Gemeinsame, *τὸ ξυνὸν πάντων*, wogegen das individuelle Bewußtsein, *ἡ ἰδία φρόνησις*, die Unvernunft und Willkür ist.

Diese Ansicht enthält nur die objectivistische Volksmeinung. Wer dem *νόμος* gemäß lebt, gilt auch dem Volke als gerecht; wer ihn verletzt, als ungerecht; wer ihn kennt, ist weise, wer nicht, ein Thor. Dem Volke ist der *νόμος* göttlich, dem Heraklit das Absolute selbst. Der Unterschied liegt eben darin, daß das Volk nur *νόμοι* kennt, nicht den einen *νόμος*; die all-

---

beizupflichten. Denn nicht Plato widerspricht Herodot, sondern der abscheulichste Sophist! nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß Herodot den Pindar nicht verstanden haben sollte, sehr begreiflich dagegen, daß der Sophist Pindars aus dem Zusammenhange gerissene Worte verdreht. Ja, er hat nicht einmal den Muth, sich geradezu auf Pindar zu berufen, sondern sagt nur *δοκεῖ δέ μοι Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐπιδείκνυσθαι* (Plato, Gorgias. p. 484. 6), während Herodot unbefangen citirt. Daß nun zu den Worten Pindars weder *κατὰ φύσιν*, *φύσει* noch *παρὰ φύσιν* hinzugefügt werden darf, scheint mir aus Plato selbst hervorzugehen; daß es aber im Sinne Pindars auch nicht hinzugedacht werden darf, ergibt sich daraus, daß Pindar den Gegensatz von *νόμῳ* und *φύσει* noch gar nicht kennt, da er selbst dem Empedokles in dieser Form noch unbekannt ist. *φύσει* im Gegensatze zu *νόμῳ* wird zuerst von dem Sophisten Hippias ausgesprochen sein.

gemeine Meinung lebt wohl im Volke, aber dieses hat nicht den allgemeinen Begriff von ihr. So wie nun aber der Philosoph diesen allgemeinen Begriff bildet, trennt er sich nicht nur vom Volke, hebt sich aus ihm heraus, sondern tritt auch sogleich in Gegensatz zu ihm. Wenn dem Volke der Inhalt der allgemeinen Meinung unbewußt so galt, als wäre er etwas Objectives, von seinem Meinen Unabhängiges, so setzt der Philosoph bewußt den Nomos als das absolute Object, substantialisirt ihn, erklärt ihn für die wahre Wirklichkeit, frei vom Bewußtsein jedes Menschen. Das Allen Gemeinsame lebt für sich, und es lebt, wenn es auch nicht in allen Einzelnen ist, wie es denn auch in der That nicht ist. Denn Heraklit urtheilt über seine Mitbürger, daß sie alle „verdienen gehängt zu werden; denn die Menge mästet sich wie Vieh, indem sie nach dem Magen und den Schamtheilen und dem Verächtlichsten an uns das Glück mißt". Aber auch alle Anderen, die als Weise gelten, sind ihm nicht weise.

Der Nomos galt im Volke als Inhalt und Ausdruck der Wahrheit, und Heraklit meinte, nur er erkenne ihn, sonst Niemand. Das war ein persönliches Bewußtsein, wie es wohl noch Niemand vor ihm hatte. Er stellte sich allen Menschen seiner Zeit und denen vor ihm entgegen. Er wußte sich als Individuum, das im Allgemeinen steht, und darum abgesondert von allen Anderen, die mit ihrer Besonderheit außerhalb des Allgemeinen bleiben, an demselben keinen Theil haben. Er erklärt also, der Nomos sei gerade nicht die allgemeine Meinung, nicht das Volksbewußtsein, wofür er bisher gegolten hatte.

Mit noch größerer Entschiedenheit und noch klarerem Bewußtsein stellt sich **Parmenides***) dem Nomos gegenüber.

---

*) Parmenides vor den Heraklit und also unter ihn zu setzen, ist wohl nur möglich, wenn man es, wie Hegel, a priori fertig hat, der Begriff des Seins müsse vor dem des Werdens ausgesprochen sein. Daß auch Zeller immer noch nicht frei ist von Hegels Autorität, kann ich nur bedauern. Die Widersprüche, in die er geräth, indem er die spätere Stellung Heraklits hinter Parmenides rechtfertigen will, sind wahrhaft seltsam. Ich kann mich auf dieselben hier nicht einlassen. Meine Darstellung mag positiv zeigen, um wie viel höher Parmenides als Heraklit steht.

Er leugnete alle Vielheit und alle Veränderung, alles Werden, Entstehen und Vergehen, als welche nur leere Vorstellungen seien. Das eine und unwandelbare Sein festhalten ist der Weg der Wahrheit, ἀληθείης; ihr entgegen steht die Meinung δόξα, die bald von Sein, bald von Nichtsein spricht, als wäre auch dieses, und als wäre Sein und Nichtsein dasselbe und dann auch wieder nicht dasselbe. So wird nun der Nomos, die allgemeine Meinung, die Parmenides verächtlich δόξα nennt, geradezu als Irrthum bezeichnet; nur er, die individuelle Person, hat die Wahrheit. Er stellt sich Allen entgegen, οἷς τὸ πέλειν τε καί οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κ̓ οὐ ταὐτόν (V. 50) „denen das Sein und das Nichtsein für dasselbe und nicht für dasselbe (zu halten) Nomos ist.“ Auf solchen Weg des Wahns solle man sich nicht treiben lassen vom ἔθος πολύπειρον (V. 54), von der gemeinen Ansicht.

Während im Volke und noch bei Heraklit der Nomos der Ausdruck der absoluten Wahrheit war, ist er thatsächlich bei Parmenides schon zum Ausdruck des Irrthums geworden, und geradezu in diesem Sinne nimmt Empedokles das Wort νόμος. Auch er hält Entstehen und Vergehen für falsche Vorstellungen, leere Wörter, ἔν γε νόμῳ καλέουσι, die in allgemeinem Brauche sind. Aehnlich äußern sich Anaxagoras und Demokrit.

Diese Verschiedenheit der Bedeutung des Wortes νόμος bei Heraklit und bei Parmenides, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, spiegelt uns die Kluft ab, welche die individuelle Denkweise dieser letzteren von der des ersteren trennt. Bei Heraklit ist der νόμος die göttliche γνώμη, εἱμαρμένη, der λόγος, das Allgemeine, und darum die Wahrheit. Nun aber hatten sich Einzelne durch individuelle geistige Bildung, durch eigenes Suchen und selbständiges Prüfen vom allgemeinen Volksgeiste losgelöst; und diese Entwickelung wurde immer bewußter, war es in Parmenides mehr, als in Xenophanes und Heraklit, und steigerte sich in den folgenden Denkern. Mit wachsender Nothwendigkeit fühlte man sich getrieben, die allgemein geltende Ansicht, den Nomos, aufzugeben und dafür eine eigenthümliche im Gegensatze zu jener aufzustellen. Man konnte nicht umhin, die

eigene Ansicht, die von Heraklit so geschmähte ἰδία φρόνησις für die wahre zu halten, die allgemeine dagegen für den bloßen Nomos, für δόξα, die Meinung, die man grundlos hinstellt. Der Philosoph, der Einzelne, hat die Dinge erkannt, wie ihr ursprüngliches Wesen, φύσις, (Demokrit) ist; er hat sie in Richtigkeit und Wahrheit erkannt: ὀρθῶς, ἐτεῇ. Das Volk aber, die Thörichten! es folgt nur der breitgetretenen Straße der Gewohnheit ἔθος (Parmenides), des Brauches νόμος (Empedokles), und bewußtlos behält es seine falsche Meinung δόξα. Und was sie sich wunderlich einbilden (ἐλπίζουσιν, κατέθεντο) und worin sie übereinstimmen (νομίζουσι), dafür schaffen sie sich auch Namen (καλέουσι, ὀνομάζεται).

Aber nicht bloß der Philosoph, auch der Gebildete überhaupt fing an über die νόμοι der Menschen nachzudenken, und somit war schon die ehemalige absolute Verehrung, die Anerkennung der unausweichlichen Gültigkeit, die der Nomos genoß, verloren. Der fromme, aber so zu sagen tolerante, Herodot hatte vieler Völker Sitten νόμους kennen gelernt; er hatte gefunden, wie dieselben außerordentlich von einander abwichen, sich widersprachen, wie aber jedes Volk starr an seinen Sitten hing, die seinigen für die besten hielt (III 38). Wenn er daraus schloß, daß nur ein Wahnsinniger das, was bei einem Volke für heilig und als Sitte gilt, verlachen könne: so gab es bald Andere, mit weniger milder Gesinnung, welche aus jener Thatsache vielmehr schlossen, daß man nicht nur die Sitten anderer Völker, sondern auch die des eigenen Volkes verlachen müsse, wenn man nicht thöricht sei. So waren die Sophisten da, die nur ihr persönliches Gelüst gelten ließen und in nichts eine Schranke fanden. Auch schon bei Herodot selbst bedeutet νομίζειν fälschlich glauben, wähnen, obwohl nach herkömmlicher, allgemeiner Ansicht; νόμῳ (IV 39) bedeutet die falsche allgemeine Meinung und τὸ νενομισμένον wird (II 17) dem ὀρθῷ λόγῳ entgegengesetzt. Hippias ging nur erst so weit, und wohl als Erster, den νόμος als conventionelles Gesetz der Menschen zu verwerfen und dafür der Natur φύσει zu folgen (Plato, Protag. 337 d.). Er nennt den νόμος nicht wie Pindar mit dem ehrwürdigen Namen βασιλεύς, sondern τύραννος τῶν

ἀνθρώπων. Die schlimmen Sophisten griffen dies auf, verstanden aber unter φύσις nur Selbstsucht.

Wir kommen schließlich zu der Form der Bewegung der Vorstellungen.

Mit demselben unmittelbaren Blicke, mit welchem der homerische Dichter die Anschauungen der Natur gewann, mit demselben erfaßte er auch das in Einfachheit vor ihm sich bewegende Leben, und zwar nicht nur dessen äußere Erscheinung, sondern auch dessen allgemeine ethische Triebkräfte. — Mit nicht geringerer Unmittelbarkeit, nur bei anderer Veranlassung, in anderer Lebensstellung und anderer Gemüthsstimmung, mit anderem Interesse sahen die älteren Elegiker und die äolischen Liederdichter die Welt. Inhalt und Form der Dichtung hatten freilich eine bedeutende Umgestaltung erfahren; aber die Vorstellungen bewegten sich immer noch in unmittelbarer Unbefangenheit. Das Bewußtsein des Einen war reicher als das des Anderen, sein Gefühl heftiger wogend; er war ernster und inniger, tiefer — aber alles that der äußere und innere Blick.

Immer nur noch Blick war es, der in den ersten Philosophen Systeme schuf. Aber der Blick dieser Männer übersah nicht nur mehr Inhalt, sondern er war auch beweglicher; und was er überlaufen hatte, das hielt er zusammen. Er schaute zusammen, er verglich und stiftete Beziehungen zwischen dem Verglichenen.

Was ist Blick? (denn wir können uns nicht genug vor leerem Spiel in Acht nehmen). Ich verstehe darunter eine solche Organisation des Geistes, daß mit derselben Unbewußtheit über die zu Grunde liegenden Processe, mit welcher wir räumliche Anschauungen bilden, man Gebilde der Phantasie und verstandesmäßige Gedanken erzeugt, also nur durch ein glückliches Zusammentreffen mechanisch-psychischer Verhältnisse. Dies gilt ziemlich streng von der homerischen Poesie, weniger schon von der Lyrik, in welche die Absicht eingreift. Der alte Epiker schuf wie die Natur; denn die Natur des Sängers war singen und das Lied wurde gesungen, damit es da sei, damit es ergötze

wie Licht und Farbe. Das Schönheitsgefühl allein beschränkte und leitete die Processe der Phantasie. Schon Kallinos aber wollte durch seine Elegie etwas erreichen. Wo nur der Dichter irgend ein Streben hat, wo er etwas Bestimmtes zu sagen hat, um eine bestimmte Absicht zu erreichen, da ist diese der Hebel im psychischen Mechanismus; sie drängt Vorstellungen zurück und hebt andere, je nachdem dieselben ihr angemessen sind oder nicht. Dies geschieht aber unbewußt, wenigstens im Ganzen betrachtet, da im Einzelnen schon bewußte Ueberlegung, freies Abwägen eintritt. Alkäos wird nicht seine Gedichte nur so niedergeschrieben haben; er hat gewiß mehrfach corrigirt; d. h. er hat das, was ihm der psychische Mechanismus geboten hat, an seiner Absicht gemessen und es gebilligt oder verworfen.

Der Dichter der Theogonie hat die Götterwelt mit seinem Blick umfaßt, wie die natürliche Welt. Was für die letztere das räumliche Nebeneinander, das war für erstere ein zeitliches Außereinander. Ja seine Götter waren ja nur die Natur, die Theogonie war an sich Kosmogonie. Was hat er also gethan? Nachdem ihm seine Sinne ein Bild der räumlichen Welt unbewußt geboten hatten, wandelte er dieses in ein zeitliches Bild um. Und auch dies geschah unbewußt. Denn er wußte sein Natur-Bild nicht als Bild eines räumlichen Gegenstandes, sondern als Thätigkeit persönlicher Götter. Er hatte also schon ursprünglich nicht sowohl ein Bild der Welt als des Götterkreises in sich. Nun hatte er außer den göttlichen Personen auch menschliche und unter ihnen sich selbst im Bewußtsein, und letztere wußte er als geboren; er wußte von Vater und Mutter und ihrem Kinde, und also von Geschlechtern und Zeugung. Die überlieferten Mythen hatten schon auf viele Gottheiten die Zeugung durch andere übertragen. Was nun der priesterliche Dichter in der Zurückgezogenheit seines Bewußtseins von weltlichem Treiben an der Ueberlieferung that, das war die Ausdehnung des Gedankens der Zeugung über den ganzen Götterkreis, der dadurch in sich festeren Zusammenhalt bekam; und da durch die Vorstellung der Zeugung eine Reihe von Gliedern entsteht, deren eins dem anderen vorangeht, so trieb der psychische Mechanismus bei dem ersten der überlieferten Glieder auch über

dieses hinaus zu einem früheren, wahrhaft Ersten*). Die persönlichen Götter sind nur der Inhalt der Natur, wie die religiöse Phantasie ihn begreift. Wie nun das sinnliche Auge mit einem Blicke die ganze Natur, Himmel, Erde, Luft und Wasser, überschaute, so überschaute jetzt der Dichter der Theogonie auch die Götter-Personen mit einem Blicke; er erfaßte sogar noch objectivistisch beide Welten mit demselben einen Blicke als eine und erfaßte diese eine Welt nicht bloß nach ihrem Bestande, sondern zugleich auch nach ihrer Erzeugung.

Wie das sinnliche Auge durch theils physiologische, theils psychologische Bedingungen gebunden ist, die Dinge in bestimmten räumlichen Verhältnissen zu einander aufzufassen, so war auch der theogonische Dichter nicht ungebunden, wenn er irgend eine Gottheit von zwei anderen erzeugt sein ließ. Letzteres Verhältniß war bedingt durch die Vorstellungen von diesen Gottheiten. Je nach dem Inhalte dieser Vorstellungen und nach gewissen Erfahrungen in Bezug auf dieselben, waren sie psychisch in bestimmter Form associirt. Der Dichter ward sich in seiner Reflexion nicht nur der Vorstellungen nach ihrem Inhalte, sondern auch ihrer Associationsform bewußt; aber er appercipirte diese letztere nicht wie die heutige Psychologie, sondern eben als reales Zeugungsverhältniß der vorgestellten Gottheiten.

Das war mythischer, poetischer Blick; mit Thales beginnt der prosaische Blick; d. h. bei Thales und seinen Nachfolgern ist nicht bloß das gestalten-bildende und persönliches Leben anschauende Bewußtsein. Von nun an gelten auch im Bewußtsein die Dinge nur für das, als was man sie gebraucht, wozu sie dienen und was sie leisten, kurz so, wie sie den empirisch gebildeten Sinnen erscheinen. Das aber, wodurch sie sich bewegen, heißt die Seele (d. h. das Leben), wie beim Menschen. Demgemäß wird auch das Verhöltniß der Dinge zu einander nicht mehr durch die Vorstellung der Zeugung appercipirt, sondern durch Verdichtung und Verdünnung, Aussonderung. Es

*) In allen Kosmogonieen ist die Vorstellung des Ersten, Anfänglichen die energische, treibende Macht. Daher beginnen sie häufig mit dem Worte: im Anfang; und so überliefern sie der Philosophie die Vorstellung der ἀρχή.

sind die sinnlichen Vorgänge und Eigenschaften, um die es sich handelt, das Warme und das Kalte, das Flüssige und das Trockene, Aufsteigen und Niedersinken. Man spricht nicht mehr von einer -Gonie oder Genesis; sondern man hat das abstractere Wort *φύσις*. Die Welt war entgöttert, aber dafür belebt.

Der Inhalt des Bewußtseins eines Thales, Anaximandros und Anaximenes ist durchaus sinnlich, aber nicht von der Phantasie, sondern vom Verstande bearbeitet. Wenn Anaximandros die Vorstellung des unbestimmten Stoffes schuf, so hatte er nur die Reihe der aus einander hervorgehenden Glieder nach ihrem Anfange zu um ein Glied vermehrt, wie der Dichter dasselbe gethan hatte, als er das Chaos schuf. Vielleicht rührt es daher, daß noch nicht Thales, dessen Princip das Wasser, also ein vorhandener Stoff, war, sondern erst Anaximandros, der über die vorliegenden Stoffe mit dem *ἄπειρον*, dem Unbestimmten, hinausging, den Terminus *ἀρχή* gebrauchte. Die Abstraction besteht darin, daß die Göttergestalten wegbleiben, ihre Wirkungen aber den Dingen selbst unmittelbar angeeignet werden. Der naive Mensch der ältesten Zeit appercipirte alles Aeußere mit seinem Gefühle der Persönlichkeit und so hatte er persönliche Götter geschaffen. Thales strich die Person, aber nicht bloß aus den Dingen, sondern auch aus dem Menschen; denn auch er hatte noch nicht den Begriff der Person und des Geistes. Er kennt nur dichtere und dünnere und zusammengesetzte Stoffe mit ihren Wirkungen. Diese Wirkungen aber gelten ihm bei Dingen und Menschen in gleicher Weise als seelische. Indem er also den Magnet wie den Menschen beseelt, hat er den Menschen zum Stein entgeistet.

Pythagoras, wie er einerseits die Unsterblichkeit der Seele lehrte, faßte auch andererseits als das Wesen der Dinge zum ersten Male etwas Abstractes, die Zahl und ihre Verhältnisse nebst denen der Gestalt. Nun machten sich sogleich, wenn auch objectivistisch, reine Verstandes-Kategorieen geltend, wie Einheit, Gegensatz und Harmonie, das Gerade und Ungerade, das Begrenzte und Unbegrenzte. Während nun ferner in den früheren Systemen die unmittelbare sinnliche Erfahrung den Grund der Combination abgab, wie wenn das Nasse und Kalte, das Trockene

und Warme zusammengestellt wurde, so war jetzt entweder ein verstandesmäßiges Verhältniß oder die Analogie das Treibende: ersteres, wenn die Eins der Punkt, die Zwei die Linie, die Drei die Fläche ist; letztere, wenn das Gerade das Weibliche, die Finsterniß, das Böse, das Ungerade aber das Männliche, das Licht, das Gute heißt. Der Stoff aber trat vor der Form gänzlich zurück.

Heraklit faßte das Ergebniß aller seiner Vorgänger zusammen, indem er als das eine Wahre den ununterbrochenen Uebergang eines Zustandes in den anderen nach Maß und Verhältniß hervorhob und in diesem Uebergange die Einheit des Entgegengesetzten sah. Weil er noch gar keinen anderen Stoff des Denkens hat, als seine Vorgänger, steckt auch sein Geist noch gänzlich in sinnlichen Bestimmungen; da es aber unmöglich war, die verschiedenen Bestimmungen seiner Vorgänger ohne allgemeinere, umfassendere Abstractionen in Einheit zu ergreifen, so ist gerade dies das Eigenthümliche in Heraklits Denkweise, wie er aus den sinnlichen Vorstellungen herauszukommen strebt. Sein Geist wühlt im Stoffe, wie ein Maulwurf, und sucht bald hier, bald dort aus der Rohheit sinnlicher Anschauung zu begrifflichem Denken, aus den Einzelheiten zu abstracter Allgemeinheit durchzubrechen.

Heraklits Denkform hat, wie die aller seiner Vorgänger, noch einen asiatischen Typus, und namentlich Pythagoras und Heraklit haben etwas Hieratisches. Heraklit, und das ist das Wesentlichste, beweist nirgends, sondern er orakelt (σημαίνει) und verlangt für seine Sätze unmittelbar und zugleich Glauben und Verständniß. Er hat keine Methode, keinen fortschreitenden Zusammenhang. Statt des Folgerns herrscht das Hin- und Herwenden desselben armen Gedankens, der durch solches Wälzen scheinbar an Inhalt gewinnt. Derselbe Gedanke, ewiges Ineinander-Fließen des Entgegengesetzten, wird in immer neuer, aber immer wieder nur einer sinnlichen Anschauung entlehnter Form wiederholt. Der allgemeine Gedanke soll begrifflich erfaßt werden, wird aber immer nur wieder in einem anderen einzelnen Falle sinnlich angeschaut, ohne daß doch der eine dem erstrebten Gedanken angemessener wäre als der andere. So ist

es bald die Anschauung des Flusses; bald die des Feuers, bald die der Harmonie des Bogens und der Lyra. Und so fehlt überhaupt eine bestimmte Terminologie. Wie er für die ununterbrochene Bewegung, die Gegensätze und ihre Einheit keinen festen allgemeinen Ausdruck hat, so auch nicht für das Princip und Gesetz der Bewegung; sondern bald heißt er **μέτρον**, bald λόγος, νόμος, γνώμη. Dies ist der innerste Grund der berühmten Dunkelheit des Heraklit: er denkt nicht, was er denken möchte; er will das Allgemeine und hat immer nur das Einzelne.

Darum finde ich auch in Heraklit nur das, was ich oben Blick nannte. Es fehlt ihm aber auch noch der Begriff des Subjects im Gegensatze zum Object, der Begriff der subjectiven Person. Er unterscheidet freilich zwischen dem Individuellen (**ἴδιον**) und dem Allgemeinen (ξυνόν); aber sein Denken bewegt sich im ungestörten Objectivismus, im primitiven Zusammenfallen von Denken und Sein. Es gibt eben nur die eine ewige Bewegung, und sie ist die Wahrheit. Von einer subjectiven Thätigkeit, durch welche sich die Person das Objective, Unpersönliche, anzueignen hat, weiß er nichts.

Ungleich höher als Heraklit stellen sich die Eleaten in Bezug auf die Form des Denkens, und wenn jener noch asiatisch denkt, so ist Parmenides der erste specifisch griechische Denker. Denn herrscht bei Heraklit noch der Blick, so tritt bei Parmenides das Suchen δίζησις auf. Die Eleaten machen die ersten Versuche zu Beweisen (**πολύδηριν ἔλεγχον**, V. 55. ed. Karsten); sie stellen Voraussetzungen hin, von denen aus sie vorschreiten, aus denen sie folgern. Mit ihnen beginnt das eigentliche Denken. Der Blick wird ersetzt durch Denkbewegung. Mag auch Heraklit die Sinne für schlechte Zeugen der Wahrheit erklären; seine entgegengesetzten Bewegungen, der Weg hinauf und hinab u. s. w., sind lauter sinnliche Bestimmungen. Die Eleaten zerstören den Sinnenschein viel gründlicher. Ihr eines wahres Sein ist unräumlich und unkörperlich. Mag auch Parmenides das Sein nicht ohne sinnliche Beimischung erfaßt haben, mag er vom Sein einen Begriff haben, dem noch nicht alle Spuren der Anschauung abgewaschen sind: er steht höher als Heraklit, bei dem

das Sinnliche noch vollständig auftritt. Mögen Zeno und Melissos bald in dieser, bald in jener Bestimmung ihrem Principe ungetreu werden: sie haben doch den Hellenen die Begriffe des Unräumlichen und Unkörperlichen geschenkt.

Demgemäß ist auch die Ausdrucksweise, d. h. die Begriffsbildung der Eleaten gebildeter. Man bewegt sich in wirklichen Abstractionen und ersetzt das allgemeine Wort nicht durch ein specielleres; der allgemeine Terminus gewinnt Festigkeit. Indem aber die Abstraction vollendet wird, erhält auch die Aufstellung der Gegensätze ihre schärfste Zuspitzung in der Form von Sein und Nicht=Sein. So ist entschieden die Sinnlichkeit durchbrochen*).

Nun erinnere ich noch an Anaxagoras (und Epicharm), der den *νοῦς*, d. h. Zweckmäßigkeit und Subjectivität, zum Princip der Ordnung des Alls machte. Demokrit endlich (und Protagoras) forscht schon nach der Entstehung und dem Werthe der subjectiven Erkenntniß (*νόμῳ*) im Gegensatze zum Objecte (*φύσις*); wie die Eleaten aus der sinnlichen Anschauung zur Abstraction und zum logischen Denken durchbrachen, so tritt er hiermit aus dem Objectivismus heraus und betont die Subjectivität.

---

*) Wenn man sagt, Heraklit habe gelehrt, die Wahrheit sei das Werden als Einheit des Seins und Nicht-Seins: so ist das hegelisch gesprochen. Wo hätte sich Heraklit solcher Ausdrücke bedient!

H. Steinthal, Dr.

Das Theatralische in Art und Kunst der Franzosen.

(Schluß aus dem vorigen Hefte dieses Bandes.)

VI. Von David bis Gericault.

Die Sündfluth, deren jene Buhlerin in frechem Uebermuth gespottet*), war da, und von Trümmern und Leichen geschwellt, schlugen ihre rothen Wogen über den höchsten Gipfeln zusammen. Versunken und begraben auf immer sollte das vorige Frankreich, das Frankreich der allerchristlichsten Könige sein und bleiben: ein neues, weltverjüngendes Geschlecht sollte, frei von Banden nicht nur, sondern auch von hemmenden und warnenden Erinnerungen, an die Stelle des alten treten — so war es wenigstens der Wunsch und die Losung derjenigen, welche die Arche der neuen Freiheit durch die Schrecknisse der Zeit zu steuern sich vermaßen.

Es war jedoch ein grandioser Irrthum, zu glauben, daß sich, durch welche Blut- und Feuertaufe immer, Franzosen des 18. Jahrhunderts plötzlich in Spartaner und Quiriten, mit einem Wort in antike Republikaner verwandeln, oder auch nur ihre Söhne zu solchen erziehen könnten. Schlimmer noch war der zweite: daß man sie gewissermaßen dazu zwingen könnte. Die Leidenschaft der Einen, die Verschüchterung der Andern verstattete hierin bekanntlich mancherlei wunderliche Experimente, und echt französisch (wo nicht menschlich) fing man da, wo es am leichtesten war, bei den äußerlichsten Aeußerlichkeiten an. Man redete sich, statt „Monsieur" und „Madame", mit „Bürger" und „Bürgerin" an, man duzte sich, was (nach der Marquise von Crequi) früher selbst unter nahen Verwandten nicht für schicklich gegolten, und die alte französische Urbanität, einst der Stolz der Nation, galt für unpatriotisch und verdächtig. Von der veränderten Tracht sprachen wir schon (Bd. I. S. 500),

*) Man kennt das berüchtigte Wort: „Après nous le déluge!"

durch welche namentlich die Frauen in faltenlosem, hochgegürtetem Kleide und sandalenartig gebundenen Schuhen sich wenigstens äußerlich zu modernen Lucretien zu stempeln meinten. Bei alledem lernte man — nicht einmal frei und glücklich, geschweige denn antik zu sein. Und je minder das Wesen sich wollte erhaschen lassen, desto eifriger, ja rasender jagte man, mit allerlei Comödientand von öffentlichen Festen, Aufzügen rc. dem Scheine nach, und bereitete damit nur um so sichrer im Geiste Aller, die Vernunft und Besinnung bewahrten, den Umschlag vor.

Nebenher war man auch in Beziehung auf die nachzuahmenden Originale nicht zum besten berathen. Die heitere Schönheitswelt des alten Hellas lag geistig und örtlich, nicht nur dem Geschmack, sondern auch dem Wissen zu fern; fast nichts entlehnte man von ihr, als was in ihrer Kunstsprache den — Barbaren bezeichnet, die berufene phrygische Mütze. Nach Rom also, wohin ohnedies der kriegerische Sinn der Nation, der blutdürstige Charakter der Zeit mit einer gewissen Nothwendigkeit hinlenkten, — nur aber wußte (und hatte) man wiederum von den alten echten Römern, den Brutus und Scävola, den Curius und Cincinnatus zu wenig, und gelangte unvermerkt dazu, statt ihrer die (allerdings in jeder Art leichter erreichbaren) Zeitgenossen der Triumvirn, ja der Domitiane und Caracalla's in Szene zu setzen.

Der Bruch, den die Kunst auch ihrerseits mit der Vergangenheit zu vollziehen hatte, war vielleicht weder so schwer, als es auf den ersten Blick scheinen könnte, — noch auch so vollständig. Mußte man sich von dem christlichen oder vielmehr katholischen Wesen lossagen, so hatte man schon lange genug vorher nur mit seinem Schein, ja zum Theil mit seiner Caricatur zu thun gehabt; andererseits hatte die fade Boudoirmalerei der Boucher und Genossen gerade lange genug geherrscht, um auch für das übersättigte große Publikum endlich wieder aus der Mode kommen zu müssen. Vor allem aber waren jene antiken Traditionen der französischen Kunst — noch vom Altmeister Poussin her Gegenstände der nationalen Sympathie und Bewunderung — nicht völlig verstummt, nur zeitweise überstimmt gewesen, ja im Schooße der Akademieen hatten sie nie-

mals aufgehört, wenn auch nach dem Ausdruck Mephisto's „mannichfaltig modisch überkleistert“, das Object des officiellen Cultus zu bleiben. Zu ihnen wandte sich jetzt nicht nur mit vollem Bewußtsein, wandte sich auch mit so glühendem Enthusiasmus, als er nur zu empfinden fähig war, Jaques Louis David, derjenige Künstler, der bestimmt war an der Spitze der neuen Epoche zu schreiten. Und es hatte nicht einmal, wie man glauben könnte, der Revolution bedurft, ihn auf diesen Weg zu weisen; vor ihrem ersten Wetterleuchten hatt' er ihn eingeschlagen, und schon 1784 mit seinem bettelnden Belisar, seinem „Schwur der Horatier“ Lorbeern geerntet. Stand er in Opposition mit seinem Meister Vien, an den ihn einst Boucher selber gewiesen, so war diese Opposition mehr auf das Wie als auf das Was der Darstellung gerichtet, und selbst zwischen dem schneidenden Abstich jenes „Malers der Grazien“ und des Autors der „Horatier“ finden wir, genauer hingesehen, eine mildernde Mitteltinte — sie heißt Fragonard*). Die Bedeutung und das Verdienst Davids, als Schöpfers oder vielmehr Reformators der neueren französischen Schule, wird daher nicht, wie es öfters geschehen, als absolut überschätzt werden dürfen.

Wer seine Bilder nicht gesehen hätte, des energischen Freiheitsmannes, ja „Regicide's“, des **Maitre de plaisir** der Revolution, der buchstäblich ihre Aufzüge und Spektakelstücke in Szene zu setzen pflegte, der könnte leicht in ihnen etwas Wildes, Himmelstürmendes, michelangelesk Gigantisches, könnte sie (und das nicht im schlechtesten Sinne des Wortes!) mit Blut und Feuer gemalt zu sehen erwarten. Wer sie nicht gesehen hätte — denn in der That, da ist nichts von alledem. Ein tüchtiger, aber eiskalter Akademiker ist er trotz alledem vom

---

*) Aus Bouchers Werkstatt zu Chardin geschickt, und dennoch später römischer Pensionair der Akademie, am Tiberstrand aber nicht die Werke Raphaels, noch die Antike, sondern die Baroccio, Solimene, Cortona, ja vor allen den „letzten Venezianer“, den liederlichen, genial-zopfigen Tiepolo studirend, bildet dieser in Deutschland unbekannte, in Frankreich so ziemlich vergessene Maler vielleicht eine jener wunderlichen Uebergangsexistenzen, deren Bedeutung für die Nachfolgenden erst spät, und vielleicht niemals in vollem Umfang erkannt wird.

Scheitel bis zur Sohle. Umgestürzt war von seinen Gesinnungsgenossen Thron und Altar — über die französische Malerei aber herrschte vor wie nach und absoluter als je der Gipsabguß und der Modelltisch.

Wir haben uns, Hand aufs Herz, unter den aufgebauschten Panzerträgern Lebruns immer noch leichter antike Heroen vorzustellen vermocht, als unter den hagern, frostigen, gespreizten Acteurs, die sich auf jenem berühmten Gemälde als Horatier dem Tode fürs Vaterland weihen. Gewiß sind diese letzteren höchst correct gezeichnet, sorgfältigst modellirt, nach einem vollkommen consequenten und erprobten technischen Recept gemalt — nur daß dieses bräunlich lasirte Gips kein Fleisch, dieser Ausdruck nicht der der Natur und wahren inneren Empfindung ist. Bewegung haben sie genug, sogar anscheinend sehr energische, — aber wir möchten schwören, daß das wackere römische oder Pariser Modell dieselbe mit Hülfe einiger „ficelles“ (Bindfadenschlingen) ganz gut die üblichen drei Viertelstunden aushielt. Und sehen wir nun gar die Schwester des Helden, des Curiatiers Braut, schmerzvoll auf ihre Schwägerin gestützt (die unseres Wissens erst durch die Tragödie zu einer Schwester der drei Kämpfer für Alba longa geworden), so bleibt uns auch nach dieser Seite hin kein Zweifel, daß nicht Clio, sondern Melpomene, nicht Livius, sondern Corneille den Maler inspirirt hat.

Schon auf diesem Bilde einigermaßen, noch mehr aber auf einem anderen, nicht minder berühmten begegnen wir, vielleicht zum ersten Mal, einem ästhetischen Irrthum, der seitdem vielfach und auch auf deutschem Boden (z. B. bei einigen älteren Düsseldorfern) Wurzel geschlagen hat. Wenn der Verfasser der Ars poetica mit Recht, obwohl keineswegs ohne scharfsinnige Einschränkung, seinem dramatischen Dichter die Lehre giebt:

> Non tamen intus*)
> Digna geri, promes in scaenam, multaque tolles
> Ex oculis, quae mox narret facundia praesens:
> Ne pueros coram populo Medea trucidet; u. s. w.

so ist dasselbe Princip nicht ohne Gefahr für die Malerei, —

*) Horat. de a. poet. 185. und vorher.

die Gefahr nämlich, den eigentlich drastischen Moment der Handlung in der Couliſſe vorgehen zu laſſen. Dem Drama vertritt das Wort die Handlung, ja es vermag oft wirksamer zu sein, als diese, die in ihrer ganzen Stufenfolge von Momenten dargestellt, ihrerseits nur allzu leicht ermüdend, abstoßend, ja geradehin unerträglich und unmöglich sein kann. Die Malerei, auf einen einzigen Moment beschränkt, oder sagen wir lieber concentrirt, hat (selbst bei der bedenklichsten Situation) in der Regel genug gethan, wenn sie den letzten, äußersten vermeidet, und sie kann dies um so eher, als der vorletzte wirksamer als jener zu sein pflegt. Aber sie begiebt sich ihrer schönsten Vortheile, wenn sie statt des eigentlichen Stoffs eine ergänzende Episode, statt der Katastrophe gleichsam eine Szene des vierten Acts malt, und liefert zugleich den frappantesten Beweis, daß nicht Leben und Wirklichkeit, sondern die Bühne als Muster ihr vorschwebt.

Wir brauchen uns nicht darüber zu entscheiden, ob der ältere Brutus, der seine Söhne zum Beil verurtheilt, ein darstellbarer Moment für die Malerei sei (obwohl ihn später ein anderer Franzose, Lethiere, nicht übel dargestellt) — genug, daß ihn David selbst nicht dafür gehalten. Er läßt auf seinem Bilde alles vorüber sein. Daheim, im Schatten einer Bildsäule der Dea Roma sitzend, hält der Befreier Roms gramvoll einen aufgefangenen Brief seiner Söhne an die Tarquinier in Händen; im Licht der geöffneten Pforte aber werden die Leichen der Unglücklichen von der Richtstätte heimgebracht und vom Jammer der Mutter und Schwestern empfangen.

In einem Trauerspiel können wir uns diesen Moment vom tiefsten Eindruck begleitet denken. Die erschütterndsten Szenen, Entdeckung des Verraths, Seelenkampf des Vaters, die Verurtheilung und die Reue oder das trotzige Beharren der Söhne werden vorausgegangen sein; noch in der letzten wird uns ein Monolog des schwergeprüften Helden den ganzen Umfang seiner Größe und seines Schmerzes gezeigt haben. Vor allem werden wir, ohne Auge oder Lorgnette zum Dechiffriren zu bedürfen, Bedeutung und Inhalt jenes verhängnißvollen Papyrusstreifens hinlänglich erfahren haben. Vor dem Bilde aber — was haben

wir nicht alles nöthig uns mit dem Verstande zu ergänzen? Wer sagt uns (wenn nicht dieser Zettel oder der — Katalog), daß diese Söhne auf Befehl des **Vaters** als Leichen zu seiner Schwelle zurückkehren, — geschweige welche Verschuldung sie damit abbüßten! Und diese Göttin Roma (beiläufig nicht ein alterthümlich Holzbild, wie es noch allenfalls im Hausstand des alten Ur-römers denkbar wäre, sondern eine zierliche Statue, die eine Zeitgenossin Hadrians sein könnte) — ist denn auch sie mehr als eine Hieroglyphe, ein künstlicher Nothbehelf, das Unmalbare nicht sowohl errathen, als **ablesen** zu lassen?

An solchen Nothbehelfen, eben so viel Beweisen vom Uebergewicht des raffinirenden Verstandes über die schaffende Phantasie, ist überhaupt Meister David reicher als irgend Einer, seit die zierlich gerollten Spruchbänder der alten Tapisserieen ungebräuchlich geworden. So steht das Date obolum Belisario neben dem blinden Feldherrn auf einen Stein geschrieben, so gräbt zur Seite des Leonidas ein Krieger mit dem Schwerte sein: Ὦ ξεῖν' ἀγγέλλειν u. s. w. in den Fels der Thermopylen*).

Auch dies zuletzt angeführte Bild, der Leonidas, bietet nach unserem Gefühl weniger den ergreifenden Eindruck einer Heldenthat, eines großen geschichtlichen Ereignisses, als eine Zusammenstellung gelehrter oder scharfsinnig erfundener Episoden, die im Nacheinander einer Tragödie besser an ihrer Stelle wären. Mehr Einheit ist jedenfalls in den ihre Gatten und Väter versöhnenden „Sabinerinnen", so wenig wir die speerschleudernden Könige Romulus und Tatius, oder die zwischen ihnen halbnackt sich spreizende Hersilia nebst Säugling jemals schön oder gar antik zu finden vermocht haben.

Ebenso kann, für uns wenigstens, von Homers Naivetät und einfacher Größe schwerlich irgend etwas weiter entfernt sein, als die geleckte Eleganz, die frostige Verliebtheit in Davids „Paris und Helena", wenn gleich sie von einem gan-

---

*) Freilich hatte schon Poussin das erste Beispiel in jenem berühmten kleinen Bilde (Louvre) gegeben, wo sich zwei Hirten die Inschrift eines Grabmals: Et in Arcadia ego zeigen. Hier ist das Geschriebene, wie bei der Illustration eines Witzblattes, geradehin die **Hauptsache**.

zen Museum antiken Mobiliars und Zierraths umgeben sind. Es ist eine Art und Weise, die Welt der alten Griechen und Römer dem modernen Franzosen genießbar zu machen, die von mehr Gelehrsamkeit als poetischer Divination zeugt und leider bis in die neueste Kunst hinein, bis zu den Hamon und Jalabert ihre Nachtreter gefunden hat.

Vielleicht die originellste Schöpfung des Meisters ist jene, die gegenwärtig, eine Trophäe der deutschen Befreiungskriege, das königliche Schloß zu Berlin schmückt: das Reiterporträt des großen Bonaparte, wie er die Alpen überschreitet, — angeblich „ruhig" auf einem wilden Roß, wie es der Gewaltige sich selber bestellt hatte. Wohl hat denn auch das marmorblasse Antlitz eine gewisse, man möchte sagen gorgonenhafte, Ruhe; aber der Körper ist leidenschaftlich bewegt, phantastisch fährt der rothe Mantel im Sturmwind auf, und das Roß steigt gewaltsam, als sollt' es im nächsten Moment zu tödtlichem Sturze sich überschlagen*). Es ist bei viel Forcirtem unleugbar etwas Großartiges, Schicksalvolles in dem Bilde, und wir wünschten für Beide, den Helden und den Künstler, nur, daß der Gedanke mehr auf Rechnung des Letzteren, als (wenigstens der Tradition zufolge) des Ersteren käme. Aber nicht bloß den Helden, sondern auch den Imperator hat der alte Republikaner malen müssen, und zwar in dem stolzen Augenblick, wo jener, selbst mit dem goldenen Lorbeer des Cäsaren bekränzt, auch seiner knieenden Gemahlin das Diadem aufsetzt. Wenn nicht der Gesinnung, doch dem Talent Davids mußte diese Aufgabe im höchsten Maaße entsprechend sein, und in der That hat er, namentlich in der Hauptfigur, eine Majestät erreicht, die sich den bewundertsten Büsten der römischen Weltbeherrscher ebenbürtig zur Seite stellt.

Die bisherige Betrachtung hat uns allmählich über die Zeiten der Republik hinweg in die des ersten Empire hinübergeführt. Der innere Sturm hatte ausgetobt, der zwiefache Sonnenglanz

*) Auch hier hat der Maler seine Leidenschaft für erläuternde Inschriften nicht bezwingen können, und die Namen Hannibal, Cäsar, Charlemagne in den beeisten Felsgrund gegraben. Als ob die Größe der That und des Thäters dieser historischen Parallele bedurft hätte!

des Herrscherthums und der Gloire leuchtete auch auf die Kunst, und die gesuchte Einfachheit der modernen Spartaner verschwand wieder vor der alten französischen Eitelkeit und Prachtliebe. Neben den nackten Heros aber mit dem argolischen Schild und Wehrgehäng, dem roßhaarumflatterten Achilles-Helm hatte sich bereits unter dem Consulat als künstlerisch ebenbürtig der Bürgergeneral mit dreifarbiger Schärpe und reichwallendem Federhut, der Grenadier mit der lastenden Bärenmütze, der Cavallerist mit allerlei anderem kriegerischen Haupt-Schmuck gestellt, — wenn auch das akademische Stylgefühl sich nicht nehmen ließ, durch den pantalon collant wenigstens die „Kniescheibe der Atriden" (nach dem satyrischen Ausdruck des genialen Charlet) mit dem ganzen Stolze des anatomischen Wissens sehen zu lassen.

Unähnlich dem großen Preußenkönige, der künstlerische Schmeicheleien gegen seine Person mit specieller Ungnade zu belohnen pflegte, liebte es Napoleon, sich und seine Thaten möglichst oft und glanzvoll dargestellt zu sehen, sei es, daß er hierin den Geschmack der ihm unterworfenen Nation richtig erkannte, staatsklug zu pflegen und auszubeuten gedachte, sei es, daß mit ihrer Natur und Neigung die seinige übereinstimmte. Nur in anderer Weise, kaum in minderem Grade, als unter Ludwig XIV., ward die Malerei wiederum zu solchem Nachklang römisch-kaiserlicher Selbstvergötterung angeworben; bald auf dem Felde pomphafter und mehr oder minder gelehrt-unverständlicher Allegorieen, bald auf dem der wirklichen Thatsachen. Noch heute sind die Säle von Versailles von einer Menge (künstlerisch oft höchst mittelmäßiger) Darstellungen besonders der letzteren Art angefüllt, die den Helden des Jahrhunderts (uns Deutschen meist nur im anspruchslosen grauen Oberrock und kleinen Hütchen bekannt) bald in prächtiger Uniform, bald gar in wunderlich halbspanischer Phantasietracht, siegend, lohnend, verzeihend und beglückend, bis zum Ueberdruß wiederholen. Daß es dabei auf glänzenden Effect mehr als auf historische Genauigkeit ankam, mag ein merkwürdiges Beispiel statt vieler darthun. In einem bescheidenen, mäßig erhellten Raume sah man auf dem ersten Entwurfe eines berühmten Bildes von Gros einen Pestkranken, den der Eroberer Aegyptens furchtlos zu um-

armen sich anschickt; — so ungefähr hatte die unleugbar großartige Thatsache sich zugetragen, aber ihre Verewigung forderte Anderes, Größeres*). Die düstere Wand des Lazareths mußte weichen, eine glänzende Begleitung mußte dem menschenfreundlichen General assistiren, zahlreiche Gruppen von nackten und halbnackten Kranken, Sterbenden und Todten die Schrecken der Seuche und die Gefahr stärker betonen — ein prachtvoller Blick endlich durch eine offene Halle auf besonnte Häuser und Moscheen des alten Jaffa unter dem glühenden Himmel des Orients sich eröffnen.

Nach dem bisher Gesagten werden wir nicht nöthig haben, auf Gros und die übrigen mehr oder minder berühmten Schüler und Nachahmer Davids, die Gerard, Girodet, Guerin u. A. näher einzugehen. Ob des Erstgenannten Sieger von Eylau, im grauen Atlaspelz auf stolzem Isabellroß über die Wahlstatt reitend, mit einem geste plein de douleur (nach dem Ausdruck des eben citirten Katalogs) die Hand erhebt, oder die Sündfluthsgruppe Girodets sich verzweifelnd an die Felsen klammert, ob Gerards Psyche den ersten Kuß des Liebesgottes empfängt, oder (des affectirtesten von Allen) Guerins Dido zierlichst geputzt auf ihrer Ottomane liegt und sich, den Pseudo-Askanius im Arm, von dem backenbärtigen Trojanerhelden mit Pardelfell und dreifach bebuschtem Helm seine Fahrten erzählen läßt, — es ist überall derselbe Styl, dieselbe mehr künstliche, als künstlerische Empfindung, ja es sind, die gleichzeitigen berühmten Persönlichkeiten abgerechnet, anscheinend sogar dieselben Modelle, — eine stehende Truppe von Gestalten und Physiognomieen, die je nach der Rolle mit großer Leichtigkeit und Gefälligkeit das Kostüm wechselt.

Nur bei zwei anderen berühmten Schülern müssen wir, ehe wir dem Atelier Davids den Rücken wenden, noch einen Moment verweilen, sie als mehr oder minder ausgesprochene Gegensätze der nachfolgenden Entwicklung vorwegnehmen. Ein noch Lebender, Ingres, ist der Eine, von seinen Landsleuten

---

*) Vergleiche den (officiellen) Katalog des kaiserlichen Museums im Louvre, vom Jahre 1859.

fast unbedingt (wie etwa bei uns Meister Cornelius) bewundert. Ingres — das ist, wenn Ihr französische Künstler selbst ganz entgegengesetzter Richtung hört, der Styl, der Adel, die grande peinture mit einem Wort! — daß sein Colorit eingestandenermaßen zu wünschen läßt, thut dem allen keinen Abbruch. Wir unsererseits müssen allerdings bekennen, daß wir es besser wissen, als begreifen; zu unserem Trost geht es den Franzosen mit ausländischen Größen oft genug nicht besser. Vielleicht ist es, weil der Meister die altererbten antikisirenden Traditionen der französischen Kunst unter den Lebenden am reinsten und würdigsten vertritt; — vielleicht ist es auch, bewußt oder unbewußt, etwas Aehnliches, als was die Franzosen (manchem Deutschen nicht minder unbegreiflich) den Le Sueur so hochstellen läßt*), die wirkliche oder geglaubte Freiheit von der alten Sünde des Theaterhaften. Denn wenn auch Ingres' Hauptwerk, sein „vergötterter Homer" (in welchem Pariser Kritiker die Kunst des Phidias und Apelles wieder erweckt sehen) uns stets als eine der kältesten und langweiligsten Allegorieen erschienen ist, die Paris, oder auch das ganze Gebiet derartiger Darstellungen nur aufzuweisen hat, wenn seine Angelica (nebst Ruggiero auf dem Hippogryphen) uns statt des romantischen Eindrucks nur einen bizarren, nahezu komischen hervorbringt, sein trefflich gemaltes Bildniß des greisen Tondichters Cherubini durch eine visionäre Musengestalt hinter demselben nur allegorisirt, keineswegs poetisch gemacht wird, so hat er doch in den Einzelfiguren (Cartons) der Kapellenfenster von Dreux und Sablonville, Namensheiligen der Familie Orleans und anderen, eine statuarische Würde, eine Ruhe und Einfachheit erreicht, wie sie bei keinem seiner Landsleute — wir stehen nicht an zu sagen: selbst bei Le Sueur nicht, gefunden wird.

Den anderen ausgezeichneten Schüler Davids, dessen wir gedenken wollten, hat ein tragisches Geschick zu früh der Kunst und seinem sprossenden Ruhm entrissen. Leopold Robert ist auch dem deutschen Publikum bekannt und hochgeehrt, und bedarf nicht, daß wir uns und unseren Lesern sein Verdienst erst

---

*) Vergl. S. 197 ff.

noch deutlich zu machen suchen. Wohl aber dürfen wir darauf aufmerksam machen, daß das tragödienhafte Element seines Lehrers in ihm nicht verschwunden, nur durch echtes Studium der Natur und des schönen italischen Volkes, mehr noch durch eigenthümliche Gemüthstiefe des Künstlers selbst, zum wahrhaft Tragischen verklärt ist. Zum Tragischen — nicht in jener Wittwe allein, die mit ihrem Säugling auf der Asche ihres vom Vesuv zertrümmerten Hauses — und Glückes sitzt, oder in jener Gruppe römischer Campagna-Leute, deren Sohn man eben auf der Bahre hinausträgt. Nein, auch durch seine heitersten Vorwürfe, die heimkehrenden Schnitter, die tanzenden Verehrer der Madonna dell' Arco (der tyrrhenischen Schiffer zu geschweigen) geht ein tiefer, fast melancholischer Ernst, der die Lust des Daseins nicht zu vollem Aufjauchzen kommen läßt. Dürfen wir es wagen hinzuzusetzen, daß uns auch trotz aller Schönheit und Würde nicht immer das Modell überwunden scheint? Daß diese prachtvollen Gestalten mehr statuenhaft Jede in sich selbst ruhen, als sich echt malerisch zum Kranz einer lebendigen Gruppe vereinen? Und so mangelt uns immerhin etwas am vollen künstlerischen Genuß, und fragen wir uns recht aufrichtig im tiefsten Herzen, so können wir uns trotz aller Bewunderung nicht leugnen, daß, was uns stört, ein Rest David'scher Schule, ein, wenn auch noch so verklärter — theatralischer Reflex ist.

VII. Von Gericault auf die Neuesten.

Ehe wir an die jüngste große Wandlung der französischen Kunst herantreten, wird ein Rückblick auf ein und das andere malerische Gebiet am Ort sein, das unsere Betrachtungen bis jetzt noch wenig oder gar nicht berührt haben; — hier auf das Genre mit seinen Nebenzweigen, dort auf die Landschaft.

Niemand wird leugnen, daß Callot und Watteau, nicht minder auch Greuze, zu den Genremalern im weiteren, gewissermaßen modernen Sinne zu zählen sind. Vergegenwärtigen wir uns aber den Inbegriff dessen, was wir an den großen niederländischen Meistern des Fachs, den Teniers- und Ostade, den Dow und Terburg, den Metzü und Mieris vorzugsweise bemerken und bewundern, den ungesuchten Humor, das naive Be-

hagen an bäuerlichen, häuslichen und anderweitigen alltäglichen Zuständen einerseits, das fein abgewogene Spiel der Farbe und des Helldunkels, die mehr oder minder geist- und liebevolle Technik in Wiedergabe des unscheinbarsten Details andererseits — so werden wir trotzdem gar wohl die Behauptung aufrecht erhalten können, daß schon in der letzten Epoche vor der Revolution Chardin der einzige Name von einigem Klang ist, der als ihr Nachfolger in Frankreich zu nennen wäre. Und erinnern wir uns, neben seinen kleinen häuslichen und Küchen-Scenen, auch seiner (lebenden und todten) Kaninchen, seines antiquarischen Affen &c., so finden wir ihn auf dem Gebiet des Thierstücks und des Stilllebens fast eben so einsam, als auf dem des eigentlichen Genre.

Und doch lag die Sache keinesweges so, daß etwa unter den Großen und Gebildeten Frankreichs schlechthin kein Geschmack für diese Richtungen künstlerischer Production zu finden gewesen wäre. Hatte auch einst der gekrönte Tonangeber seiner Zeit, Ludwig XIV., in ungemein charakteristischer Weise die Bauern des wackern Teniers als „Paviane" aus seiner strahlenden und parfümirten Nähe gewiesen — schon, daß man sie dahin zu bringen gewagt, zeigt hinlänglich, daß selbst seine Höflinge nicht von Hause aus diese königliche Idiosynkrasie errathen haben mußten. Aber wir finden im Gegentheil, daß der letzteren zum Trotz die betreffenden Gemälde gerade in Frankreich mit einer wahren Leidenschaft gesucht und gesammelt, mit den höchsten Preisen bezahlt wurden, und das Gleiche gilt noch unter der nächsten Regierung. Die kundigsten Grabstichel wetteiferten, ganze Reihen jener kleinen Meisterstücke für den Genuß der Kenner und Amateurs zu vervielfältigen, und gruben zu Ehren der Besitzer die stolzesten Zierden der französischen Heraldik darunter. Woher kam das alles? Zum guten Theil Mode, war es aber auch ohne Zweifel noch etwas Besseres, eine gesunde Reaction der Natur gegen das Uebermaß der forcirt-erhabenen oder honig-überzuckerten einheimischen Kunstwerke, — wie man sich von der banalen Eleganz einer Badeorts-Table-d'hote nach derber Hausmannskost, nach einem Stück Schwarzbrot nebst Rettig und braunem Bier sehnen kann, ja wie selbst

der raffinirteste Schwelger, der Leckereien aus allen fünf Welttheilen müde, sein Tagewerk mit einem beizenden Käse, einem herben Absynth zu beschließen liebt. Und dann war es ja auch nicht solch derbe Kost allein, was die Holländer servirten; die atlasschillernden, pelzverbrämten Damen, die bänder- und spitzenreichen Cavaliere der Netscher und Consorten ließen sicher an Eleganz und gutem Ton wenig oder nichts zu wünschen. Der Mangel ähnlicher einheimischer Production lag also wesentlich in der Richtung der französischen Künstler begründet; denn hier oder nirgends war die theatralische Grimasse verpönt, ohne die sie nun einmal, mit seltenen Ausnahmen, nicht mehr empfinden und schaffen konnten.

Giebt es aber unter dem Königthum doch noch solche Ausnahmen, ja einen Künstler vom Werthe Chardins darunter, sehen wir einzelne Andere, z. B. den jungen Wille (Sohn des berühmten Stechers), ja Watteau selbst wenigstens versuchsweise auf dem Felde des niederen Genre beschäftigt, so weicht in der Epoche Davids und seiner Schule jeder Anklang, jeder Versuch in solcher Richtung dem anspruchsvollen, ruhmdürstenden und ruhmgesättigten Streben der grande peinture, wie wir sie im vorigen Capitel zu charakterisiren versuchten, und nur ein einziges, sehr hübsches und überaus delikat ausgeführtes Bildchen eines sicheren Boilly, die Ankunft einer Diligence auf dem Posthofe darstellend*), ist uns als unicum in dankbarem Gedächtniß geblieben. Hier warteten also weite Gebiete, seit Menschenaltern brach liegend, auf Arm und Pflug unternehmungsmuthiger Colonisten.

Die Landschaftsmalerei ihrerseits war, Dank dem Altmeister der französischen Kunst, zwar stets für ebenbürtig angesehen worden, aber freilich mit Einschränkung auf ein bestimmtes, dem französischen Geist fast ausschließlich eigenthümliches Gebiet — auf die sogenannte historische, richtiger heroische oder ideale Landschaft. Nicht nur der gerechte Stolz der Nation, — fast der ästhetische Begriff der Sache selber knüpft sich ja an die drei klangvollen französischen Namen Nicolas Poussin, Caspar Du-

*) Im Louvre.

ghet (auch Caspar Poussin genannt) und Claude Lorrain, denen die ganze Kunstgeschichte kaum Einen oder Zwei, etwa die Vorgänger Annibal Carracci und Dominichin ebenbürtig beizufügen hat. Es ist eine gar vornehme, ja majestätische Richtung. Das müssen die imposanten Umgebungen, die grandiosen Bauten und Ruinen der alten Roma, es müssen prächtige Tempel und Palläste an weithin glänzenden Meerbusen, oder müssen mindestens ernste Baumgruppen, mächtig aufgethürmte Felsmassen und stürzende Bergströme sein, von ewiger Sonne bestrahlt oder von nahenden Stürmen ahnungsvoll überdunkelt. Die Natur im Negligee aber, wir meinen in ihren anspruchsloseren Momenten und Partieen, wo sie sich mehr an eine friedlich genießende Stimmung als an unsere Bewunderung wendet, — Strand und Heideland, Wiese, Holzschlag und Sumpf, vor allem das Dorf mit seiner Bodencultur — ist als zu plebejisch ausgeschlossen. Und wenn nun auch, der Sache nach, in Bauten, Felsen und Bäumen das eigentlich Theatralische nicht zum Ausdruck kommen kann, so treten uns die betreffenden Bilder doch wie mit dem Bewußtsein vor Aug' und Seele, zum Schauplatz für ein Geschlecht von Göttern und Heroen, für außerordentliche oder doch poetisch verklärte Zustände und Ereignisse geschaffen zu sein — auch da, wo uns die beliebte mythologische oder historische Staffage erspart blieb. So war es immerhin, wenn auch eine specifisch französische und künstlerisch mehr schwierige als lohnende Aufgabe, doch ein mächtiger Schritt ins allgemein Menschliche und Natürliche, als Joseph Vernet, der glückliche Nachfolger jener großen Drei (und glücklichere Stammhalter einer seltenen Künstlergruppe), sämmtliche Häfen Frankreichs mit charakteristischer Bezugnahme auf Handelsverkehr, Fischfang ꝛc. zu malen bekam*). Es war noch ein königlicher Auftrag. Das kaiserliche Regime interessirte sich, scheint es, für die Landschaft nur, insofern die Gegend zum Hintergrund eines Sieges oder einer „Prise“ diente, und auch auf diesem Gebiet wüßten wir uns keines Zeitgenossen Davids von irgend erheblichem Rufe zu erinnern.

---

*) Ebenfalls im Louvre.

Wir haben es schon einmal gesagt, daß dieser Meister, in seiner Gesinnung Revolutionär, als Künstler eigentlich im höchsten Sinne conservativ, der Träger einer bedeutungsvollen Reformation nicht sowohl, als — Reaction war. Er lenkte ohne Zweifel die Kunst seiner Nation von den blumigen und schlüpfrigen Abwegen der Boucher und Vien zurück auf die alte glorreiche, Schritt um Schritt mit Gräbern und Denkmalen bezeichnete Via Appia des Poussin — neue Bahnen hat er ihr, soviel wir darnach umgeschaut, nicht eröffnet. Dies war Gericault (geb. den 26. Sept. 1791, gest. den 18. Jan. 1824, einem Schüler jenes süßlich antikisirenden Peter Narcissus Guerin) aufbehalten.

Sonderbar, daß dieser Jüngling (denn nicht einmal das Alter Raphaels und Masaccios hat er erreichen dürfen) dem alten Conventsmitgliede als ein „königischer Mann" gegenübersteht, daß ein Mousquetaire du Roi, der dem verrathenen Herrn (1815) bis zur Auflösung seines Truppentheils ins Exil gefolgt, in der Kunst die Fahne einer energischen und glücklichen Revolution voranzutragen bestimmt war. Aber nicht sonderbarer, als daß es überhaupt die vielverleumdete Restaurationsepoche sein sollte, die nach dem langen Traum von goldnem Ruhm und blutigen Lorbeern die Geister wieder zu sich selber kommen, die vorher gewaltsam nach außen gezogenen Kräfte wieder zu mehr innerlichem Wirken sich sammeln ließ. Indessen hatte Gericault sie eben so wenig, als David die Revolution zum Betreten seines eigenthümlichen Pfades abgewartet.

Es war der „Guide d'Italie", ein stattlicher junger Krieger in der bunten Husarentracht der kaiserlichen Garde, auf schnaubendem Apfelschimmel (angeblich in 12 Tagen gemalt), mit dem der Carstens der französischen Kunst im Salon von 1812 debutirte. „D'où cela sort-il? Je ne reconnais pas cette touche!" rief David, erschreckt durch die Kühnheit eines Pinsels, der wenn nicht aus der Hand, doch aus der Palette des alten Malerfürsten Rubens entwandt schien, — und gleichwohl gehörte der Autor der „Horatier", sagt man, zu den Wenigen, die den jungen Genius einigermaßen würdigten, wenn ihnen gleich sein Vorbild nicht wohl gewählt schien, während Meister

Guerin — sehr begreiflicherweise — seinem Zögling geradezu von der Malerei abrieth. Eine Art von Mahnung, wie sie bekanntlich, von Dominichin bis K. F. Lessing, nicht immer eine ehrenvolle Künstlerlaufbahn präjudicirt hat! Vielleicht mag sie indeß ebenso sehr, als seine Neigung für das edelste Hausthier, Gericault vorübergehend in die Reihen der Königlichen Gardereiter geführt haben. Aber die Kunst forderte ihren Liebling unwiderstehlich wieder und ließ ihn 1817 selbst ihr altes Paradies Italien sehen.

Eben so wenig als dem „Guide“ und seinem Pendant, dem verwundeten Kürassier (Salon v. 1814) fehlte es auch den „Schiffbrüchigen der Medusa“ (1819) an erbitterten Gegnern, und erst jenseits des Canals sollten sie die verdiente Anerkennung finden. Und doch sind es diese drei Bilder, ist es vor allen das zuletztgenannte, von dem die neue Kunst Frankreichs ihren Ursprung datiren muß. Schon hatte, als wir 1847 im Louvre betroffen davor stehen blieben, der leidige Asphalt*) seiner Wirkung mächtigen Abbruch gethan, aber die erschütternde Wahrheit des Ausdrucks, der grandiose Guß der Composition ergriff uns mit unvergeßlichem Eindruck, wie kaum ein anderes neufranzösisches Werk — so wenig wir damals den vollen Umfang seiner kunsthistorischen Bedeutung zu würdigen wußten.

Was war es, daß mit diesen wenigen großen Arbeiten (denn wir stehen mit ihnen, mannichfache Studien und Entwürfe ausgenommen, schon am Ende seiner Laufbahn!) der junge Meister die Piedestale der alten akademischen Götzen untergraben, die Grundmauern einer schwungvollen neuen Entwickelung legen konnte? Nichts Anderes, als daß er einfach ein schöpferischer Geist, daß er überdies vielleicht seit dem Wiegenlallen der französischen Kunst der erste Maler war — in jenem Sinne, wie wir Tizian und Veronese, Rubens und Murillo vor Anderen, selber vor Raphael und Michelangelo mit dem vieldeutigen und viel mißbrauchten Ehrennamen bezeichnen, — ein Herrscher der Farbe nämlich und eines geist- und lebensprühenden, wie von dämonischer Macht beflügelten Pinsels.

*) Ein Lieblingspigment der älteren französischen Schule.

Nur ein solcher vermocht' es, den dreifachen ehernen Bann der angelernten Formeln, der antik sein wollenden Pedanterie, des gespreizten Comödiantenthums zu sprengen, die Malerei zur Wahrheit und zur Natur, nicht des Actsaals, sondern der Schöpfung zurückzuführen. Er that's, und nicht für die historische Kunst allein. Jene Rosse, wie sie seit Rubens Keiner zu sehen und zu malen gewagt, flogen die Bahn voran, auf der wir heute die Bracken Troyons, die Stiere der trefflichen Rosa Bonheur wandeln sehen: das Thierstück, ja das Genre überhaupt wurde wieder möglich. Wenn ihn gelegentlich ein Gipsofen (Louvre) zu künstlerischer Darstellung reizte, so mochte der anscheinend prosaische Gegenstand den späteren Landschaftern, Theodore Rousseau (dem französischen Blechen), Corot, Cabet und Anderen zeigen, daß es auch diesseits der Alpen etwas für sie zu malen gab. Und daß wir nichts vergessen, auch die herrlichen Lithographieen, die er seiner Zeit in England fertigte, eröffneten eine neue Bahn, auf der die bescheidene Kunst Aloys Senefelders zu niegeahnten Wirkungen des Helldunkels gelangen sollte: so sind auch Mouilleron und seine Schule sammt unserem deutschen Feckert seine geistigen Söhne. Wahrlich, er hat zwar kurz, aber nicht umsonst gelebt.

Die feurigen, zum Theil erbitterten Kämpfe, von denen fortan, wenn nicht im Namen, doch im Geist Gericaults die französische Kunst bewegt und umgewandelt wird, laufen fast durchaus parallel, — ja sie sind, die Verschiedenheit des Terrains abgerechnet, gradehin identisch mit jenen nicht minder thaten- und erfolgreichen Kriegen, die unter dem Namen des Streits zwischen Classicismus und Romantismus zu den merkwürdigsten Erscheinungen nicht nur der französischen, sondern auch der Literaturgeschichte überhaupt gehören. Wir werden von jenen, den malerischen, am leichtesten eine Anschauung gewinnen, wenn wir einen Augenblick bei diesen, den poetischen, verweilen.

Der stolze Traum einer absoluten französischen Superiorität auf jeglichem Gebiet hatte der Wirklichkeit nicht länger Stand halten können. Nicht nur, daß man mit den leiblichen Waffen besiegt war; die hellsten Köpfe Frankreichs (an ihrer Spitze ein

geistvolles Weib, die Staël) fingen an zu begreifen, daß auch die geistige Gloire von den minder eingebildeten, rastlos fortgeschrittenen Nachbarn, namentlich den bisher so gern bespöttelten Deutschen überholt war. Nun sah man, wohin diese als unumstößlich verehrten, angeblich aristotelischen Regeln, diese jahrhundertlange Koketterie mit etwas, was nicht die Antike war, aber sich dafür ausgab, geführt hatten. Ein brennender, aber nicht unedler Neid trat an die Stelle der eitlen Zuversicht; im Sturmschritt sollte das Versäumte eingebracht, die verlornen materiellen Eroberungen wenigstens durch neu zu gewinnende geistige gerächt werden. Ein gewaltiger Anlauf erhub sich, aus einer nation essentiellement égoïste plötzlich eine nation cosmopolite, etwa wie die deutsche, zu werden. Bisher hatte man nur die alten römischen und antiken Classiker (und zwar mehr oder weniger durch die Brille Boileaus) und nächstdem die einheimischen studirt: jetzt griff man fieberhaft nach allem, was die ganze Menschheit Herrliches und Originelles hervorgebracht; man verschlang Deutsche, Britten, Italiäner, man inspirirte sich an Dante und Shakespeare, an Göthe und Walter Scott, an Schiller und Manzoni, an Lord Byron und E. T. A. Hoffmann. Vor allem aber — und dies war der echteste und schönste Lebenspunkt der ganzen Bewegung — war man bedacht, wie es schon Rousseau gewollt und angerathen, auf die Natur, auf ihre ewige Größe und Simplicität zurückzugehen, und mit der alten, national gewordenen Schönthuerei und Verkünstelung gründlich und auf immer zu brechen.

Seltsamer Contrast der Gegnerschaften und Bündnisse! Hier, bei den graulockigen Verfechtern des Alten, vor allem freilich die orthodoxe Aesthetik, — aber daneben auch die Götter Griechenlands, und der lächelnde Atheismus der Schule Voltaires. Dort bei den anstürmenden Neuerern die freie Phantasie, — zwischen dem Geist des „finstern Mittelalters“ und dem schwärmerischblickenden Génie du Christianisme! Noch nie hatte eine Revolutionsarmee so positive, conservative Elemente; noch niemals waren ihre Gegner so sehr auf die reine Negation angewiesen. Was Wunder, daß nicht nur das Talent, sondern auch der Erfolg auf Seite der Angreifer war; — was

Wunder aber auch (da man so viel und so Gewaltiges auf einmal wollte), daß dieser Erfolg selber sich vielfach bis ins letzte Extrem überstürzte.

So auffallend ist die Analogie dessen, was beinahe gleichzeitig auf dem Gebiet der bildenden Kunst geschah, mit dem eben Beschriebenen, daß man bis in die Persönlichkeiten der beiderseitigen Coryphäen hinein, Chateaubriand mit Paul Delaroche, Lamartine mit Ary Scheffer, Andre mit Anderen zu vergleichen nicht nur versucht ist, sondern in der That mehr als einmal verglichen hat. Auch in der Malerei ist es das Mittelalter — seine Geschichte sowohl als seine Phantastik — das an die Stelle der verfälschten und geistlos ewig wiedergekäuten Antike zu treten strebt; ist es das freie Schaffen, das gegen den Schulzwang, die ungeschminkte Wiedergabe der Natur, die gegen das Affectirte, Theaterhafte Front macht. Selbst die Verirrungen sind dieselben: von der Romantik in die Bizarrerie, aus dem Natürlichen ins Niedere, ja Widerwärtige, und führen, beiläufig gesagt, mitunter in einen und denselben ästhetischen Abgrund. Nur in einem Punkt vielleicht zeigt die künstlerische Reformbewegung einen interessanten Unterschied gegen die literarische. Was der letzteren Deutschland, das Land der Sage und der Philosophie, wie sie es nennen —, das ist der ersteren — mit mehr Recht, weil mit ungleich besserer, nämlich realerer Anschauung — das alte Reich der Märchen und des Fatalismus, der glühende Orient mit seinen Palmen und Minareten, seinen Rossen und Kameelen, seinen trägen Türken und feurigen Beduinen.

Welch mächtigen Schwung aber auch die vorschreitende literarische Revolution der künstlerischen mittheilen mochte, — ein Umstand war dabei verhängnißvoll. Wie es bei der theatralischen Nation par excellence nicht anders sein konnte, hatte der Kampf auch die Bretter eingenommen, ja, das Drama war nächst dem Roman sein Hauptfeld geworden. So war es der französischen Kunst abermals erschwert, sich von dem gefährlichen Vorbilde der Bühne loszureißen, und hatte man früher Corneille gemalt, so malte man jetzt Delavigne. Es ist dies um so mehr zu bedauern, als dem neuen Drama von seinen

Stiftern her eine bedenkliche Vorliebe für Grauen und Entsetzen — nicht das veredelte und veredelnde der antiken Vorbilder, sondern eines von niedrigerem, mehr physischem Schlage — für Blut und Gift, Hunger und Pest, Wahnsinn und Agonie, wie für sittliche und ästhetische Ungeheuerlichkeiten aller Art eigen war. Dies übertrug sich naturgemäß auch auf die neue Malerei, die ohnehin in der Jammergruppe auf dem Wrack der „Medusa" ein Prototyp auch in dieser Richtung sehen konnte.

Von dieser mehr drastischen als löblichen Ingredienz des französischen Schauspiels vermögen wir selbst den ersten Matador der romantischen (Maler-) Schule, Eugene Delacroix — vermögen wir ihn sogar in einigen seiner sublimsten Werke, dem Massacre de Scio, dem Kahn des Phlegias (nach Dante's Hölle, Gesang VII.) nicht freizusprechen — seines Tasso im Irrenhause, seines Gefangenen von Chillon und anderer zu geschweigen. Freilich versöhnt mit vielem, wo nicht allem, seine wundervolle Farbe, denn Delacroix ist bekanntlich ohne Frage der erste Colorist Frankreichs, vielleicht seines Jahrhunderts. Aber er ist auch noch mehr als das; er ist, worauf wir hier besonderes Gewicht legen möchten, — auch so ziemlich der erste Genremaler seiner Nation, der Zeit und (mit einer Ausnahme vielleicht) auch dem Werthe nach, und zwar in dem vorhin erwähnten Lieblingsgebiet, dem Orient. Seine „jüdische Hochzeit", seine „algierischen Frauen in der Häuslichkeit" sind unbestrittene Kleinode des Farbeneinklangs nicht nur, sondern auch höchster Wahrheit, glücklichsten und unbefangensten Naturgefühls.

Jener Eine, der Delacroix in beidem, im Colorit und in der Naturwahrheit nahe, in der Wiedergabe des Orientalischen und, setzen wir hinzu, in der Abwesenheit jenes pseudo-romantischen Haut-gouts voransteht — französischen Lesern gegenüber, könnten wir uns ersparen, den Namen Decamps noch erst niederzuschreiben. Leider haben wir seine Cimbernschlacht, seine berühmten Entwürfe zur Geschichte Simsons nicht gesehen, und also keinen Schatten eines Urtheils über seine etwaige Richtung, wenn er die, seiner Meinung nach ihm eigentlich vorbestimmte Laufbahn der grande peinture hätte einschlagen

dürfen. Aber freilich sind wir geneigt, ohne Sehen zu glauben, daß der Autor der „Türkischen Schule", des „geldzählenden Bettlers" u. a. auch dort wahr, frisch und natürlich, dem Theater und seinen falschen Effekten fremd geblieben sein würde.

Könnte man Delacroix gar füglich den Victor Hugo, Decamps (mit einiger Licenz) den Beranger der Malerei nennen, so hat man schon vor uns (wie wir erwähnten) dem Verfasser der Meditations poëtiques, Lamartine, den ebenso sinnigen, wir möchten lieber sagen pensiven Ary Scheffer gegenübergestellt. In der That sind Beide Männer der Reflexion, Keiner von Beiden Dramatiker, — was aber wenigstens den Maler der „Francesca von Rimini" und des „Eberhard der Greiner" (nach Schiller) nicht gehindert hat, wenn auch nicht in diesen, doch in anderen Bildern (seinen verschiedenen „Faust" und „Gretchen" zum Beispiel), hinlänglich theatralisch zu sein. Zugegeben, daß es gemäßigte, deutsche Schauspieler sind; — man sieht beiläufig, daß er mit mehr poetischem als malerischem Geschmack, seinen Collegen entgegengesetzt, Deutschland dem Orient vorzieht! Und besitzt er abermals das negative Verdienst, sich jedes physischen und moralischen Gräuels zu enthalten, so wird ihm auch das positive nicht abgesprochen werden können, in religiösen Darstellungen (wie sein „Christus unter den Mühseligen", in Deutschland vielfach durch den Stich verbreitet, sein h. Augustin und Monica u. a.) eine Ruhe und Reinheit des Styls, eine wiewohl immerhin etwas moderne Innigkeit der Empfindung erreicht zu haben, die selbst bei neueren Deutschen, geschweige denn Franzosen, selten genug ist.

Mit Gericault, Delacroix, Scheffer ist aus der Schule jenes ihnen so entgegengesetzten Guerin noch ein vierter Meister hervorgegangen, — Leon Cogniet, unter dessen Fahne Schreiber dieses selbst einige Zeit, wenn nicht gefochten, doch exercirt hat. Somit würde uns ein wenig Vorurtheil im Lobe, eine gewisse Schüchternheit im Tadel gar wohl zu verzeihen sein — doch brauchen wir glücklicherweise um solche Nachsicht nicht zu bitten: den Maler der „Tochter Tintorettos" kann auch ein dankbarer Schüler frischweg rühmen, ohne daß er einen Schein der Parteilichkeit zu fürchten hat. Kaum bei irgend einem anderen

Meister der romantischen Richtung wird man die verschiedenen künstlerischen Elemente in so schöner Harmonie neben einander finden; — während bei Delacroix und Decamps die Zeichnung, bei Scheffer (und Delaroche) nicht selten das eigentlich Malerische zu wünschen läßt. Vor allem aber ist es uns immer vorgekommen, als wenn (um völlig in unserem eigentlichen Thema zu bleiben) Cogniet stets im besten Sinne dramatisch wäre, ohne jemals, was uns so gründlich verhaßt, theatralisch zu werden. Wie einfach und wahr in seinem Vaterschmerz blickt jener große venetianische Maler von der Staffelei nach der jungfräulichen Leiche seiner Marietta! Wie mächtig ergreifend und doch mit welch künstlerischer Mäßigung ist der ganze Betlehemitische Gräuel in jener einzigen Mutter zusammengefaßt, die, in einen Winkel gekauert, das Schreien ihres Säuglings mit verzweiflungsvoll bebender Hand zu dämpfen sucht! Wie lebensvoll und zugleich wie prächtig malerisch-empfunden hebt sich sein (Meister Cogniets) General Bonaparte, allein beschattet unter seiner bunten kriegerischen Umgebung, von der heißen ägyptischen Luft ab, an deren Glanz im Vordergrund so eben, von halbnackten braunen Fellahs getragen, der goldgleißende Bildsarg irgend eines Pharaonen zurückkehrt! (Plafond im neunten Saale des Louvre). Wie keck debouchiren seine „Pariser Freiwilligen“ (Museum von Versailles) aus der schattigen Gasse auf den morgenhellen, marktwimmelnden Platz — daß man den kriegerischen Tritt, den Schall und Wiederhall der Trommeln zu hören meint! — und wie sanft und feierlich empfängt sein Auferstehungsengel in jenem Lunettenbild der Madeleine die zagenden Frauen!

Eine Mitte gleichsam zwischen Delacroix und Scheffer hält Robert-Fleury*), ein tiefer und origineller Geist trotz Beiden, oft unerfreulich craß und bizarr in der Wahl seiner Stoffe, wie bei seinem Autodafé oder seiner „Jane Shore“, die verhöhnt und hungernd auf dem Straßenpflaster von London verendet, — ein andermal bewunderungswürdig fein und geistvoll in historischer Charakteristik, wie in seinem Colloque de Poissy (1516), wo der gelehrte Calvinist Theodor von Beza die Lehren seiner

*) Robert ist nicht Vorname.

Kirche vor Catharina von Medici und dem noch knabenhaften König Karl IX. vertheidigt. Zuweilen buntscheckig theaterhaft, wie in seiner „Eroberung Roms" (durch den Connetable de Bourbon; 1858 bei Sachse in Berlin ausgestellt) — bei prächtigen Einzelheiten doch nur ein gut angeordnetes Schlußtableau, wo wir von der Engelsbrücke herüber gleichsam noch das kühle Wehen des aufrollenden Mittelvorhangs zu spüren meinten. Und wiederum erschütternd wahr und leidenschaftlich in seiner „Plünderung des Ghetto" (in der Galerie Ravené) und voll von echter Poesie der Historie in jenem kleinen Bildchen (wenn wir nicht irren, ebendaselbst), dem venetianischen Richter und seinem Schreiber, mit dem Tizianischen Colorit und den unbarmherzigen Inquisitionsgesichtern, in des Einen Hand das verhängnißvolle, beschriebene Blättchen — so eines, wie es Cardinal Richelieu für hinreichend hielt, um Jemanden beliebig an den Galgen zu bringen.

Hat aber somit der Genius Robert-Fleurys bei aller Glut und Tiefe etwas Unruhiges, Meteorisches, so leuchtet Paul Delaroche in ruhigem Glanz — unstreitig das bedeutsamste Gestirn der ganzen romantischen Plejade, aber vielleicht erst seit seinem irdischen Niedergange auch in Frankreich eben so, als längst vorher in Deutschland und England anerkannt. Nicht ohne Grund: sein Ernst, seine Gemüthstiefe sind dem Sinne der germanischen Völker im Innersten verwandt, wie er denn auch mit besonderer Vorliebe namentlich englische Stoffe gewählt hat; — den Franzosen war er nicht Franzose genug. Man fand ihn kalt, man tadelte sein Colorit, — als ob es von der grauen Kerkerdämmerung der „Söhne Eduards" bis zur „Gondel Richeliens" und dem goldflimmernden, atlasrauschenden Sterbezimmer Mazarins nicht nur historisch, sondern auch poetisch und physisch hätte wahrer sein können.

Wie Leon Cogniet, aber in ungleich höherer Vollendung und Mannichfaltigkeit — ein Stück Shakspeare fast gegen einen Calderon — besitzt auch Delaroche das dramatische Element, ohne in die so nahe liegende Schlinge des Theatralischen zu gerathen. Nicht nur, daß er den schlagendsten Moment einer Handlung zu ergreifen und zu veranschaulichen weiß, — auch

die bloße persönliche Gegenwart, wenn wir so sagen dürfen, weiß er mit einem Funken momentanen Lebens zu beseelen, wie sie keine Photographie erreicht hat, noch erreichen wird. Wir meinen vor allem jene wundersame Akademie der Vergangenheit, die er in dem Halbcirkelsaal des Pariser Palais des beaux Arts zusammenberufen hat — einen alten Lieblingstraum wohl jeder Künstlerseele verkörpernd. Denn hier ist's nicht, wie in jenen anderen leidigen historisch-allegorischen Maskeradenbildern, wo sich Homer, Tasso, Racine und Fenelon (wie bei Ingres), oder Christus, Chlodwig, Jeanne d'Arc, Richelieu und Napoleon (wie auf Zieglers Kuppelbild in der Madeleine) beinahe eben so sehr als der Beschauer über ihr Beisammensein und abstechendes Kostüm zu verwundern scheinen. Nein, wie auf Raphaels Parnaß kommen hier Zusammengehörige ganz natürlich und leibhaft zusammen. Alte Bekanntschaften finden, neue begrüßen sich mit der echten Freimaurerei schöner Geister; Einzelne sind noch aufrecht und in Bewegung, als wollten sie Platz und Nachbarschaft nicht zu früh wählen, oder vorher noch diesen und jenen entfernter Sitzenden ansprechen — man meint das gehaltene Summen einer großen Versammlung zu hören, ehe der Ruf des Präsidenten die Sitzung eröffnet. Und wie behaglich plaudert die Gruppe der großen Coloristen untereinander, wie willkommen gesellt sich Raphael zu den Coryphäen der Composition und der Zeichnung — und wie schnell haben sich dort hinten die gefeierten Baukünstler, der deutsche Erwin und der welsche Sansovino verständigt. Schade nur, daß die Mittelgruppe, gleichsam das Bureau der Versammlung, — diese drei griechischen Kunstheroen mit nacktem Torso und starrblickendem Olympierantlitz, diese schön drappirten weiblichen Abstracta der Kunstgeschichte, namentlich auch diese vollbusige, mulattenfarbige Dirne, die mit ihren Kränzen als Genius der Kunst figurirt — daß alles das, trotz großer technischer Verdienste, mit dem Uebrigen nicht harmoniren will. Es ist, als träte man plötzlich aus heller, heißer Mittagsonne in die eisigen Schatten eines Mausoleums — mit anderem Wort, als käme man plötzlich von Delaroche — zu Ingres.

Allerdings ist diese sonnige Heiterkeit auch bei dem Ersteren

eine Ausnahme, wiewohl zwischen Dunkelheiten anderer Art. Denn mehr vielleicht, als man wünschen möchte, ist sein Geist im Allgemeinen den düstern, ja schreckenvollen Seiten des weltgeschichtlichen Drama's zugewendet; der Tod, ja der Mord in seiner unheimlichsten Gestalt als Meuchel- oder Justizmord, wirft nur zu oft seinen Schatten über die herrlichsten Bilder. Aber er trägt wenigstens die buntbeflitterten Lumpen des Vorstadttheaters nicht, er grinst und gambadirt nicht in frivoler Selbstgefälligkeit oder ruft sich gar den moralischen — oder physischen Ekel zu Mittänzern. Von jenem Cromwell an, der, getheilt zwischen Befriedigung und Reue, in den Sarg des enthaupteten Carl von England niederblickt, bis zu den über die eigene That erschrockenen Mignons Heinrich des Dritten, die sich scheu an der Thür ihres verrätherischen Herrn zusammengedrängt haben, indeß in der anderen Ecke des dunkelnden Gemachs der ermordete Guise lang hin liegt — vom edlen Strafford, der den Segen des gefangenen Bischofs mit auf den letzten Weg nimmt, bis zur königlichen Wittwe Ludwig des Sechszehnten, die so feierlich von dem Bluttribunal zurück, an den hohn- und haßerfüllten und doch wider Willen staunenden Zuschauerbänken vorüberschreitet — nirgends hat den Meister die historische Wahrheit und, was mehr ist, die künstlerische und poetische Würde verlassen*). Wir kennen nur zwei Bilder, die mit ihrer gesteigerten Bewegung, ihren mannichfachen Affekten vielleicht dem Eindruck der Bühne sich nähern: es sind die „Einnahme der Bastille" und die „Girondins" — in dem Moment, wo sie nach ihrem letzten nächtlichen Festmahl der Appel des Bürger-Commissaires zum Schaffot ruft — aber wenn irgendwo, so muß hier der deutsche Beschauer sich erinnern, daß es Franzosen, und Franzosen im Moment revolutionärer Ekstase darzustellen galt. Wir haben die Genossen Vergniauds und ihre Henker auf dem „Theatre historique", aber wir haben auch wenige Tage darnach die Acteurs der Februarrevolu-

*) Seine religiösen Bilder sind uns leider nur in Nachbildungen bekannt, — die uns, offen gestanden, bei vielen großen Schönheiten im Ganzen doch kalt lassen.

tion auf dem Pflaster und hinter den Barricaden gesehen, und wahrlich, weder die Bühne, noch die Malerei ist uns theatralischer als diese baare und greifbare Wirklichkeit erschienen.

Mit gleichen Gründen, wie jene gemalten Revolutionsmänner, nämlich mit der exceptio veritatis der Juristen, würden wir gegen die Anklagen des Bühnenhaften leicht auch jene braven französischen Krieger aller Farben und Waffen, Zuaven und Voltigeurs, Spahis und Chasseurs d'Afrique decken können, die Delaroche's Schwäher, der alte, ewig junge Horace Vernet, zu ganzen Brigaden ins Feld gestellt hat, — wenn sie es irgendwie nöthig hätten, wenn sie nicht die frische, sonnenverbrannte Wirklichkeit selbst wären; mögen sie nun, unter dem tapferen Lamoricière, mit der Wuth und Behendigkeit von Katzen oder Teufeln die Mauern Constantines hinanklettern, oder mögen sie (auf einem anderen Bilde des Versailler Schlachten-Museums) mit Gewehr beim Fuß unter den Kugeln stehen und die schwerste militärische Probe, die des unthätigen Abwartens, ablegen. Der Meister hatte hier den unschätzbaren Vortheil der Zeit-, ja Zeltgenossenschaft; aber auch in die Vergangenheit hinein, so lange es nur eben Soldaten gibt, stehen sie ihm in voller Lebensfrische zu Gebote. So die Sieger der „Schlacht von Fontenoy", jenes „Wechsels" auf unseren großen Friedrich, den er so glänzend „bei Hohenfriedberg einlöste"*). Welch frischer Jubel in den Trägern der eroberten britischen Standarten, welche Wahrheit und Empfindung in der Episode des alten Offiziers, dem sein blutjunger Sohn, das eben empfangene Ehrenkreuz in der Hand, mit einem knabenhaften Bogensatze an den Hals fliegt! Fast lächerlich klingt's in der Beschreibung, aber uns traten das erste Mal davor die Thränen in die Augen.

Ueber die Region der Uniform hinaus, zwischen Kettenpanzern und Wappenröcken ist Vernet nicht mehr recht heimisch, und sein „Philipp August vor der Schlacht bei Bouvines" ist uns stets, mit den stattlich caparaçonnirten, aber doch modernen Streitrossen, wie die Pracht- und Effectscene eines großen Ritterschauspiels à la „Otto von Wittelsbach" oder „Kaspar der

*) Eigene Ausdrücke des Königs in seinem Schreiben an Ludwig XV.

Torringer" vorgekommen. Schlimmer noch, wenn er sich ins alte Testament wagt, wenn Judith den weiten Aermel aufstreift, um Holofernes zu tödten, oder der ehrwürdige Scheikh Abraham seine geliebte Hagar verstoßen muß: dann sind wir, trotz Bournous und Yalek*), und was nur sonst ein afrikanischer Tourist an Requisiten der vielbeliebten Couleur locale heimbringen mag, doch ein für allemal aus Geschichte und Wirklichkeit heraus und unter den alten, wohlbekannten französischen Comödianten. Und wenn endlich dieser Antäus gar den realen Boden mit der Nebelbank der Poesie zu vertauschen wagt, — er hat es glücklicherweise kaum öfter als Einmal gethan! — und etwa eine Bürgersche Lenore das Visir ihres nächtlichen Entführers öffnen, und entsetzt einen phosphorescirenden Todtenschädel darin entdecken läßt; dann — doch wir wollen nicht ungerecht sein; mit der eigentlichen Geister= und Gespensterwelt stehen nun einmal diese liebenswürdigen, skeptischen, scherz= und persiflage=liebenden Franzosen alle auf gespanntem Fuß, und thun wohl, sie den träumerischen Deutschen, den phantastischen Söhnen Albions zu überlassen.

— Nach den Führern hätten wir noch manches rüstigen Kämpfers derselben Epoche zu gedenken. Da ist vor allen Couder, mit seinem „Lit de justice de Louis XVI." (Versailles), wo Mirabeau mit so imposanter Häßlichkeit aus den dichten schwarzen Reihen des tiers état sich aufrichtet und umblickt, — gleichsam ein pockennarbiger, gepuderter Neptun, im Begriff, die Sturmwellen von 1789 zu entfesseln. Ein Bild, das historische Wahrheit und optische Wirklichkeit in fast unglaublichem Maße vereinigt. Da ist Philippoteaux mit seiner nächtlichen „Wahlstatt von Fontenoy", auf der Ludwig XV. warnend, wie es heißt, den Dauphin herumführt, — mit trefflichem Effect der rothen Fackel= und grauen Mondbeleuchtung und bei großer Wirkung doch von seltenster künstlerischer Mäßigung. Da ist Henri Scheffer (Ary's Bruder) mit seiner „Verhaftung der Charlotte Corday" (wie das vorige im Luxembourg), Sigalon mit seiner „Venetianischen Buhlerin", an Giorgione erinnernd

*) Schleier der Fellah=Weiber.

im Louvre); da ist Biard, der (etwas mit V. Hugo versetzte) Paul de Kock der Malerei mit der ergötzlichen, aber freilich chargirten Komik seiner „wandernden Komödianten bei der Toilette". Doch es wird Zeit, daß wir unseren Blick wieder auf die andere Seite richten.

Denn so entschieden, ja glänzend der Sieg der neuen Richtung sein mochte, war gleichwohl das sogenannte classische, oder sagen wir lieber antikisirende Element zu lange und zu tief durch Beispiel, Doctrin und Gewohnheit dem französischen Geiste eingepfropft worden, als daß es zu gleicher Zeit hätte besiegt und vertilgt werden können. Ja, es hat im natürlichen Umschwung der Dinge sich allmählich wieder aufgerafft; es hat vielfach von den Gegnern gelernt; manche ihrer Extravaganzen und Fehler sind ihm direct und indirect zu statten gekommen, Manchen hat es halb und halb mit sich ausgesöhnt, ja Einen und den Anderen geradehin zur Umkehr gelockt — und kurz, es ist wieder fast „eine kleine, aber mächtige Partei" geworden. Wir haben hier weniger die eigentlichen Nachzügler des alten Davidschen Systems, die Abel de Pujol, Drolling, Heim, Picot (wiewohl sie in ihrer Weise manches ganz Tüchtige geleistet haben, und namentlich des Letztgenannten „Cybele, ihre Töchter Pompeji, Herculanum, Stabiä vor dem Dämon des Vesuvs bergend" als Plafond im Louvre ehrenvoll neben den Besten Stand hält), als manche jüngere Nachfolger anzuführen, die (wie Ponsard auf dem Felde der Dichtung gethan) nicht bloß eine Fortsetzung, sondern auch eine Regeneration des französischen Clafficismus angestrebt haben. So weht uns aus Debays „Tod der Lucretia" (Luxembourg) ein revolutionärer Geist entgegen, wie wir ihn kaum in Davids berühmtem „Schwur im Ballhause" gefunden haben, und wie er gar wohl geeignet scheinen könnte, den mittelalterlichen Sympathieen des „Romantismus" gegenüber, das classische Gips mit dämonischem Hauche zu beleben, — ein Geist, als stürmten die Rächer an der Leiche des schuldlosen Freiheitsopfers vorüber, nicht von Collatium nach Rom, sondern von der Faubourg St. Antoine nach den Tuilerien. Und freilich haben sie denn auch, dem völlig

entsprechend, die Pike mit der rothen Marseiller Mütze vorauf als Oriflamme.

Befinden wir uns hier gleichwohl immer noch einigermaßen in der Atmosphäre der (Corneille'schen) „Horatier", so könnte Courts „Bestattung Cäsars" (ebendaselbst) fast eine Illustration zur Tragödie Shakespeare's sein, — nur daß der Maler die „ehrenwerthen Männer" Brutus und Cassius noch zugegen sein läßt, wenn Mark Antons Redegewalt die leichtbewegte Menge zu Flüchen und Gewaltthaten gegen ihre Befreier fortreißt. Mit großer künstlerischer Wahrheit und Mäßigung schien uns der hochdramatische Moment erfaßt zu sein, und selten oder nie, dünkt uns, haben wir so „echte" Römer gemalt gesehen. Kühner, aber auch bedenklicher mischt (der schon erwähnte) Sigalon in seinem „Nero, mit der Giftmischerin Locusta an Sclaven experimentirend" (!) die classische Schüssel mit der allermodernsten romantischen Würze. Und Anderer zu geschweigen, hat ja selber ein Colorist und Schüler des Rubens und Veronese, wie Couture (dessen reizendfrischen „Edelknaben mit dem Falken" unsere Berliner Landsleute in der Gallerie Ravené bewundern dürfen) mit seiner „Orgie Romaine" (oder „Romains en decadence") auf den alten Altären, wenn auch nicht nach altem Ritus geopfert.

Die Akademieen zu Paris und Rom scheinen ihrerseits so wenig als zu Bouchers Zeit ihrer Verehrung von Toga und Peplon entsagt zu haben, und die Elite ihrer Schüler wählt noch immer Sujets, wie „Virgil, dem Mäcen und Varius die Georgica vorlesend" (von Jalabert) und ähnliche von gleichem malerischen und allgemein menschlichem Interesse für ihre jährliche Sendung. Nur daß (wie in Chateaubriand's Roman, und wohl von Ingres' „Todesgang des heiligen Symphorianus" angeführt) in neuerer Zeit vorzugsweise die christlichen Märtyrer in die classische Garderobe gehüllt und mit so viel schulgerechter Abwechselung, als sich finden läßt, bedroht, gemartert, getödtet und begraben werden, — doch diesen Punkt werden wir sogleich noch von einer andern Seite zu betrachten haben. Was uns an der ganzen eben besprochenen Richtung aufgefallen, ist

eine durchgehende Schwere, Trübe, ja Traurigkeit der Farbe, des Ausdrucks, der ganzen Empfindung, die der sonstigen allegrezza des französischen Characters zu fern steht, um nicht den beengenden Eindruck des Künstlich-Erzeugten, gleichsam Frömmelnd-Verdumpften zu machen, — eine Atmosphäre gleich der „Mal'aria" der Maremmen.

Eine andere „classische" Richtung hat sich denn allerdings daneben, eigenthümlich contrastirend in der sogenannten „École neo-grecque" gebildet, deren schüchterne Anfänge uns vom Salon des Jahres 1848 noch recht wohl, wenn auch nicht gerade erfreulich in Erinnerung sind. Dürfen wir das betreffende Beiwort ja nicht mit „neugriechisch" übersetzen, so möchten wir auch nicht „neu-hellenisch", sondern neu-archaistisch" oder „pseudo-etruskisch" sagen. Hübsche Kinder, schöne, mehr oder minder hetärenhafte Frauen werden hier mit unsäglicher Zierlichkeit — und Ziererei — bald durch scharfe dunkle Umrißlinien, braungelbe Carnation, grellgefärbte Gewandung, möglichst flache oder abwesende Modellirung mehr den Malereien der Pharaonengräber, als irgend welcher andern, geschweige der antiken Kunst ähnlich gemacht, — bald durch nebelhafte Blässe, dünnen Farbenauftrag auf kaum grundirter Leinwand gleichsam in eine ideale Ferne gerückt; die Hauptrolle spielt dabei, in der Regel neben einer gewissen faden Lüsternheit, der ganze Apparat pompejanischer Häuslichkeit und Toilette, mit dem scrupulösen Gewissen eines Archäologen durchforscht und mit der Präcision eines chinesischen Blumen- und Schmetterlingsmalers wiedergegeben. Wir aber bekennen, daß uns (selbst das bekannte „Ma soeur n'y est pas" des Coryphäen Hamon nicht ausgenommen) der alte David doch immer noch zehnmal lieber ist, als diese antik sein wollenden Dragées, die übrigens doch in directer Linie von seinem „Paris und Helena", vermittelt durch eine oder die andere Polyhymnia oder Angelika von Ingres, abstammen dürften.

Im stärksten Gegensatz stellt sich neuerdings auf der romantischen, oder sagen wir, modernen Seite eine zahlreiche Künstlergruppe heraus, die in den Provinzen Frankreichs, von der Bretagne zu den Pyrenäen unter dem zum Theil noch merkwürdig urwüchsigem Landvolke ihre Inspirationen und Mo-

delle sucht, — anscheinend nicht ohne wahres Gefühl und glückliche Erfolge, gesetzt auch, daß sie zuweilen aus löblicher Scheu vor dem alten Fluch des Theatralischen die Rauhheit der Behandlung, die Dumpfheit der Farbe oder vielmehr die Farblosigkeit, die Simplicität der Stellungen bis ins Langweilige oder gar Unschöne triebe. Geht doch ein sicher nicht unbegabter Maler, der vielgeschmähte Courbet soweit, diesen gelegentlichen Abweg gradehin als seine Richtung zu proclamiren, — wir wissen allerdings nicht, ob aufrichtig oder aus Speculation, denn je bizarrer und Anderen unähnlicher, desto sicherer ist man bekanntlich jetzt im blasirten Paris, wenn auch angebellt, doch (und das ist die Hauptsache!) bemerkt zu werden. Es würde uns eigentlich nicht wundern, wenn dieser Prophet der allernacktesten Wirklichkeit im Grunde der raffinirteste Komödiant von allen wäre.

Uebrigens ist die Vorliebe für das Physisch= (wie früher für das Moralisch=) Häßliche keineswegs Courbet, oder auch den Naturalisten überhaupt ausschließlich eigen; wir finden sie, wahr oder affectirt, und zuweilen noch stärker durch die Wahl der Situation betont, auch mit den ernsthaftesten philosophischen und socialen Tendenzen vereinigt. So hat ein Künstler, Namens Glaize, wohl ein Dutzend Pranger neben einander gemalt, an denen Christus, Kepler, Aesop und Galilei, Socrates und Salomon de Caus nebst anderen verkannten Wohlthätern der Menschheit, nach der Lithographie zu urtheilen, sämmtlich dem Schicksal des Letztgenannten zu verfallen im Begriff sind, — wir haben niemals eine solche Musterkarte abschreckender Physiognomien beisammen gesehen.

Gegensätze wie die eben besprochenen ästhetischen zwischen Hamon und Courbet bietet die moderne Pariser Malerei, wohl nicht ohne jene nachgerade fast unvermeidliche Spekulation aufs Bemerktwerden, selbst bis ins rein Aeußerliche der räumlichen Dimensionen, vom Colossalen bis ins Microscopische hinunter. Da giebt es — oder gab es — unendliche Compositionen eines sicheren Chenavard, der unter dem kurzen Regime Ledru=Rollins das ganze große Pantheon damit zu bedecken anfing oder anfangen wollte, — entsetzlich tiefsinnige und complicirte Dinge,

gegen die ein Kaulbach'sches Wandbild simpel und sonnenklar ist, wie eine Fibel; da taucht wie ein Stern, der durch intensives Licht die Kleinheit seines scheinbaren Durchmessers vergessen macht, der geniale Meyssonier mit seinen handgroßen Cabinetsstücken auf, — der „verjüngte" Chardin in mehr als einem Sinn und besser als das — denn niemals war ein Franzose wahrer und bei frappantestem dramatischen Leben weniger theatralisch. Und noch so manches Andere, Bedeutsames und Wunderliches meinen wir im dauernden Gährungsproceß des französischen Kunstlebens fort und fort auftauchen, — auch wohl wieder versinken zu sehen, was uns die Entfernung und der darüber wallende kritische Brodem nicht mit hinlänglicher Bestimmtheit erkennen läßt. Nicht unsere, vielleicht überhaupt keines Zeitgenossen Sache kann es sein, von diesem tausendfach schillernden und wogenden Chaos, wie die Kunstgeschichte noch keines gekannt, ein annäherndes Abbild, oder gar eine Art von Rechenschaft zu geben.

Wohl aber können wir, zurückgreifend auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, zum Schluß noch einmal auf die letzten und mächtigsten Ursachen des „Theatralischen in der französischen Kunst, auf die noch immer sich steigernde Centralisation und ihre Tochter, die Concurrenz, unseren Blick richten; können — und müssen — wir noch einmal betonen, wie mindestens seit Molière oder, seit Coypel seine Catastrophe der „Athalie" für die Gobelins malen mußte, auch das wirkliche Theater mit der französischen Malerei in einer für jenes vielfach fruchtbringenden, für diese aber gefahr-, ja verhängnißvollen Verbindung gestanden hat. Ja, wäre es so, daß die Malerei bei der Natur, die Bühne bei Beiden in die Schule ginge; — aber es ist umgekehrt; die Bühne macht nur allzu oft die Vermittlerin zwischen den beiden andern, und mit einer gemischten Empfindung von Genuß und Bedauern haben wir häufig den lebenden Repräsentanten der Geschichte und Poesie, oder auch der Gesellschaft, den Schauspieler, sich bei Weitem natürlicher und ungezwungener bewegen sehen, als seine gemalten Concurrenten auf der Leinwand. Der Glanz der Decorationen, die Pracht und häufig auch der Geschmack und die Treue der Ko-

stüme, die Lebhaftigkeit der Action, das Hinreißende des Ensembles, — kurz der Inbegriff alles dessen, womit natürliche Anlage und nationale Vorliebe das Aeußerliche (und Innere) des Pariser Theaterwesens aufschmückt, muß beinahe nothwendig die Phantasie auch des originellsten Künstlers beeinflussen. Ja, es ist nicht das Drama allein, es ist auch jede Art gröberer Augenlust, die in Paris, nicht auf den Ankömmling aus der Fremde oder der Provinz allein, sondern auch auf den Einheimischen eindringt, — es ist eben so gut auch der Opernball und der Jardin Mabille, der Circus wie der Hippodrom oder schließlich gar die vierbeinigen Acteurs des Jardin des Plantes.

Vielleicht am schwersten unter all diesem begreift der Deutsche die Vorliebe, mit welcher der Franzose, neben den Thaten und Uniformen seiner braven Chasseurs und Zouaven, auch die grotesken Pierrots und Pierretten, die „Debardeurs“ und Wilden, die „Titis“ und die „Bébés“ (Kleinkinderkostüm mit ungegürtetem Hemdüberwurf und Fallhütchen, das Neueste in diesem Fach) seines Carnevals immer und immer wieder dargestellt sieht und darstellt. Wo Jener, der Deutsche, noch ein Restchen der alten Lust am Mummenschanz bewahrt hat, da weiht er sich nur der lächelnden Schwester der Weisheit, „Narrheit“ genannt, — einer gemüthlichen Selberverspottung, und höchstens noch dem Freudenspender Bacchus; mit dem Franzosen oder wenigstens dem Pariser Centralfranzosen setzt sich eine schlimmere Gesellschaft, setzen sich neben der berufenen körperlichen Eitelkeit auch die Sinnlichkeit und Frivolität, ja die — Prostitution zu Tische. Nicht einmal das harmlose Vergnügen des Tanzes weiß er in solchen Fällen anders zu genießen, als daß er Griechen, Orientalen und Wilde in verfänglichen Gesten und Stellungen überbietet. Grade durch jene Gesellschaft gewinnt nun aber allerdings das ganze Treiben, an sich ohne Frage bunt und malerisch, einen tieferen dämonischen Reiz, der ihm als einer bloßen unschuldigen Lustbarkeit fehlen würde; man malt, nach jenem Schillerschen Worte, die Wollust, und den Teufel dazu, und würzt die üppige Darstellung mit dem Salz einer mehr oder minder bitteren Satyre. So die geistreichen Zeichner Gavarni, Cham, Damourette (wir wissen oder besinnen uns auf ihre wirk-

lichen Namen nicht) — so selbst der berühmte Autor der „Orgie romaine“, Couture mit ihrem Pendant, der „Orgie française“. Von diesem Gesichtspunkte aus wird denn auch die „Sortie d'un bal masqué“ des talentvollen Gerome ihres großen Erfolges minder unwerth scheinen, als deutsche Empfindung urtheilen würde, — jenes Bild, wo im verschneiten Gehölz bei trüber Winterfrühe der bleiche, starre Pierrot an einem Degenstich des gewandteren Harlekin alles Ernstes verendet.

Besser wird immerhin, wer nur irgend die frischen, durstigen Augen der Jugend nicht ganz verloren und vergessen hat, jene anderen Maler und ihre Bilder begreifen (wenn auch nicht billigen), die ihre Inspirationen aus der Welt der im Kreise umherschnaubenden Rosse, der flatternden Schärpen und Fahnen, der Trampolinsprünge und der papierenen Tonnen (zum Durchspringen) entlehnen. Gedenken wir doch immer noch mit Vergnügen eines leichtbewölkten Frühlingstags, wo uns der Wind über die wimmelnden Sitzreihen des Hippodroms hin die Kastanienblüthen ins Gesicht trieb, indeß über den stäubenden Sand bald schöne Mädchen in Safrangewand und gestirnter phrygischer Mütze ihre Zwiegespanne hinjagten, bald die ganze Herrlichkeit des „Camp de drap d'or“, Könige und Damen, Herolde und Edelknaben in funkelnden Kostümen, nebst ganzen Schaaren geharnischter Ritter vorüberzogen. Nun errathen wir leicht, woher sich Janet-Lange inspirirt, wenn er Kaiser Nero (überhaupt ein Günstling der französischen Malerei!) als olympischen Wettfahrer — oder Gerome, wenn er den Aufzug der Gladiatoren mit Delphin-Helm und Dreizack — das **Morituri te salutant** darstellt. Ja, wir wundern uns kaum, wenn die „**Affiche romaine**“ des zarten Pseudo-Griechen Hamon (naiver Weise in französischer Sprache) am Thore des Colosseums den Flaneurs in Toga und Sandalen meldet, daß sie demnächst Eudore, Cymodocee und andere Personen der „**Martyrs**“ (Roman von Chateaubriand) von den Löwen können zerreißen sehen, — wenn der classisch-strebende Benouville die Glaubenshelden schon mitten in die Arena, den fletschenden Bestien gegenüberstellt, — wenn endlich Leullier die ganze Arche Noäh, vom Elephanten bis zum Schakal, vom Löwen

zur Gazelle entfesselt und in einem Chaos von Staub und Blut sich selber und die theils kämpfende, theils passiv verhimmelnde Christenschaar zerfleischen läßt.

Doch nicht mit diesem starkgewürzten Gericht neuester französischer Küche wollen wir unser buntscheckiges Symposion beschließen. Wir finden bei einem der hoffnungsreichsten unter den Neueren, dem schon von uns angeführten Gerome, ein anderes von mehr classischem Geschmack, vielleicht sogar nicht ohne politische Beimischung, das uns vom Amphitheater, wenn nicht ins Theatre français, doch in die Große Oper zurückführt. Ganz vorn, neben seinem umgestürzten Thron, liegt Cäsar todt unter dem weit ausgebreiteten blutigen Mantel; die Bänke der Senatoren hat das Entsetzen geleert: nur eine einzige, wohlbeleibte Persönlichkeit, — vermuthlich Mark Anton, wenn wir an Shakespeare denken dürfen, ist wie versteinert sitzen geblieben. Gegen den Ausgang in der Tiefe hin aber bewegt sich, zum Theil vom Rücken gesehen, mit erhobenen Schwertern und feierlich gesticulirend, der Chor der Verschworenen. Es ist vollkommen das Finale einer Opera seria, denn sicherlich reden sie nicht — sie singen.

Im Orchester aber rauscht das gesammte Blech schmetternd zusammen, die Pauken wirbeln, die Franzen des Vorhangs beginnen sich langsam über die Soffiten zu senken — Exeunt omnes.

Hugo v. Blomberg.

Sprachwissenschaftliche Abhandlungen

von

Heinrich Ewald.

I. Abhandlung über den Bau der Thatwörter im Koptischen.
(Aus dem 9. Bande der Abh. der Kgl. Ges. der Wissensch. zu Göttingen 1861.)

Der Verf. sagt zwar, er wolle „mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die Aufgaben und die Bedürfnisse unsrer heutigen Sprachwissenschaft beginnen"; thatsächlich aber beginnt er mit der Wichtigkeit, welche die wissenschaftliche Erkenntniß der Sprache für die menschliche Wissenschaft überhaupt habe; geht dann dazu über (S. 5), „einige große allgemeine Wahrheiten anzudeuten", welche die Sprachwissenschaft schon gewonnen habe; und spricht endlich auch von den Mitteln, durch welche solche Ergebnisse erreicht wurden — von Aufgabe und Bedürfnissen kein Wort. Dieser Umsprung des Bewußtseins ist nicht bedeutungslos.

Der Verf. nämlich kennt kaum Aufgaben, die noch zu lösen wären; die wichtigsten Sprachen sind „in ihrem gesammten Wesen aufs vollkommenste erkannt": obwohl „kein Sprachstamm so gut erkannt ist, wie der semitische in des Verf. hebräischer Sprachlehre" (S. 6), also noch vollkommener als auf das vollkommenste. Es lasse sich also kein Sprachforscher einfallen in Bezug auf das Semitische mehr zu thun, als des Verf. hebräische Grammatik auswendig zu lernen.

„Eine andere allgemeine Wahrheit" (nach Ansicht des Verf.) „deren Erkenntniß schon jetzt für gesichert gelten" könne, nämlich daß alle Sprachen an Werth „völlig gleich" seien, weil jede die Verwirklichung des Ideals sei, ist nach unserer Ansicht ein alter Irrthum, dessen Widerlegung schon jetzt für gesichert gelten kann. Was der Verf. gegen eine wesentliche Verschiedenheit der Sprachen unter einander und einen wesentlichen Vorzug der einen vor der andern sagt, ist zu eitel, als daß es lohnte darauf einzugehen. Nur ein Punkt sei beachtet: „Wenn ein Volk", sagt der Verf., „oder ein ganzer Völkerstamm wirklich von Anfang an eine Sprache wesentlich geringeren Werthes

hätte, so würde darin der deutlichste Beweis der allgemein geringeren Begabung eines solchen Volkes liegen, und man wäre befugt, es demgemäß (NB.) „zu behandeln". Nicht bloß befugt, meine ich, sondern verpflichtet. In der That, der Sprachforscher könnte sich durch das Wesen seiner Wissenschaft für berufen halten, die Cultur-Völker Europas und Amerikas fort und fort an die heilige Verpflichtung zu erinnern, welche sie ihren geistesärmeren Mitvölkern gegenüber haben, ihnen Lehrer und Wohlthäter zu sein, sie an allen leiblichen, geistigen, namentlich sittlichen Vorzügen der Bildung theilnehmen zu lassen. So schließen wir; wer wagt es, anders zu schließen? Thut man's aber — nun, es hat jeder sein Gewissen, sollte es haben! Nur schiebe man uns nichts in die Seele, was nicht in uns ist.

Der Verf. sagt auch: „Noch weniger scheint es gut, die eigene Sprache oder doch den eigenen Sprachstamm vor allen anderen zu loben." Er scheint außerordentlich zart in der Scheu vor Selbstlob. Aber darf denn auch z. B. der Jude nicht den indogermanischen Sprachstamm vor allen anderen loben?

Jene Erkenntnisse aber, fährt der Verf. fort, sind nur durch eine äußerst wichtige Einsicht gewonnen worden. „Das ist die, daß alles in menschlicher Sprache zuletzt von bestimmten Mächten abhängt, die man genau erkennen und verfolgen kann, die an Zahl begrenzt, an Wirkung, so lange sie sich lebendig erhalten, desto unwiderstehlicher sind und noch in ihren Nachwirkungen ihr einstiges kraftvollstes Leben äußern, und die in ihrem Zusammenwirken den Bau und die Ausgestaltung wie aller Sprache so auch jeder einzelnen bedingen." Welche geheimnißvolle Ankündigung! Sind diese Mächte „an Zahl begrenzt", warum führt sie der Verf. nicht namentlich auf? So lange sie leben, sind sie unwiderstehlich — was widersetzt sich ihnen denn? Und noch im Tode „äußern" sie ihr Leben — wunderbar! Was mögen sie sein? „Wir nennen sprachliche Mächte die Nothwendigkeiten, welche thätig werden, sobald der Geist, was er sprachlich ausdrücken will, in den Sprachstoffen wirklich ausdrückt: er kann dieses nur nach durchgreifenden Gesetzen und in festen Richtungen; und beherrscht so, wie durch bestimmte

Mächte, alle die Sprachstoffe; aber die Stoffe, welche diese Mächte ergreifen, um sich bewegen zu können, und die Richtungen, wie sie sich bewegen, sind eben bei den einzelnen Sprachstämmen im Großen sehr verschieden." (S. 9.) Was sollen das aber für „Nothwendigkeiten", „durchgreifende Gesetze" und „feste Richtungen" sein, welche sich nicht nur in sehr verschiedenem Stoffe, sondern auch in „sehr verschiedenen Richtungen" bewegen! Ferner: „Diese Nothwendigkeiten, welche von vorne an, wie über und vor aller Sprache schon da sind", diese müssen doch wohl in allen Sprachen ewig herrschen, wenn auch nach verschiedenen Richtungen? Nein, meint der Verf.; wir hörten ja schon, daß sie sterben können, wiewohl sie dann immer noch ihr Leben äußern. Es gibt unter ihnen freilich auch unsterbliche; dafür aber auch andere, welche erst in späterer Zeit neu entstehen (S. 10). Und so gibt es denn „in den verschiedenen Sprachen und noch mehr in den verschiedenen Sprachstämmen mannichfache Mächte" (oben hieß es: „an Zahl begrenzt"), welche eben so mannichfache, sehr bunte Sprachbaue herbeiführen."

Es ist kein Wunder, daß der Verf. bei der pomphaften Manier, in welcher er seine Plattheiten ausdrückt, völlig unklar bleibt. Wer würde aus Obigem errathen, was für sprachliche Mächte der Verf. meint? Er meint aber, wie später hervorgeht, weiter nichts, als die verschiedenen Weisen der lautlichen Formbildung: Suffigirung, Präfigirung, Wandel des Wurzelvocals, Reduplication u. s. w. „Denn die Verschiedenheit der Sprachen trifft nur den Bau, oder die An- und Verwendung der nothwendigen Stoffe zum Ausdrucke der Gedanken" (S. 8).

Wenn nun der Verf., bevor er an sein besonderes Thema geht, erst noch über das „Koptische überhaupt" spricht, so versteht es sich nach dem eben Bemerkten, daß er nicht darauf ausgehen kann, ein eigenthümliches Princip der inneren Anschauungsweise des Aegyptischen, der Synthesis dieser Sprache, wie Humboldt fordern würde, nachzuweisen; sondern nur um die Eigenthümlichkeit des Baues handelt es sich.

Der Verf. erwähnt zuerst die Erscheinung, die, obwohl „für alle Sprachgeschichte höchst denkwürdig", „sich wohl in

keiner Sprache eben so vollendet hat wie im Koptischen". Dieses nämlich, obwohl ursprünglich suffigirend, setzt die näheren grammatischen Bestimmungen dem Wortstamme voran. Die Suffigirung ist in ihm „wie im Verschwinden", hat jedoch „viele gewaltige Ueberbleibsel ihrer einstigen Herrschaft in ihm zurückgelassen". Von diesem Wandel des morphologischen Princips gibt uns aber der Verf. eine wunderliche Vorstellung. Das t, welches im Altägyptischen dem weiblichen Nomen, das n, welches dem Plural suffigirt wurde, „haben sich in dem Fürworte" (Artikel) — pi oder pe und p nach vorne hingedrängt und sich hier an die Stelle des p selbst gesetzt, so daß nun ti oder te, t als Zeichen des Weiblichen und ni oder ne als das der Mehrheit herrschen". Diese Anschauung, in so weit sie klar ist, ist nicht nur sehr mechanisch, sondern auch nicht historisch treu. Die alte Demonstrativwurzel mit p hatte uranfänglich ein Fem. mit t und einen Plural mit n. Abfall der nominalen Endung und Entwickelung des Artikels: das ist die Thatsache.

Die Neigung des Koptischen, die grammatischen Bestimmungen dem Stamme vorzusetzen, ist nach dem Verf. „wie (!) der neueste und lebendigste Sprachtrieb im Koptischen, der in ihm zu einer wahren Macht wird, so daß wir an ihm das Wesen einer der oben berührten sprachlichen Mächte gerade da, wo sie am frischesten eingreifen, am deutlichsten und lehrreichsten beobachten können. In der That ist dadurch der Wortbau im Koptischen seinem lebendigsten Wesen nach wie (!) umgedreht; und es kann nur wie (!) eine plötzliche gewaltige Umwälzung des ganzen Lebens und Geistes dieses Volkes in seiner Urzeit gewesen sein, welche auch in seiner Sprache wie (!) einen neuen Anfang setzte, ihr wie (!) ein anderes Gesicht aufdrückte und sie erst wahrhaft zur koptischen umschuf, etwa in jener entferntesten Zeit, wo das Volk dieser Sprache sich erst völlig von seinen frühesten Verwandten weit trennte und sich in Aegypten niederließ." Der Verf. ist w i e von seiner Phantasie hingerissen. Haben etwa die Könige der alten Dynastieen koptisch gesprochen? „Die Gestalt und der Bau" des Koptischen redet wahrlich nicht „von ältesten Umwälzungen, von welchen sonst keine Kunde zu uns gelangt ist"; sie bekundet nur das etwa mit der persi-

schen Eroberung beginnende, seit Alexander sich steigernde Hinschwinden des ägyptischen Volksgeistes. Der Verf. drückt sich aber überhaupt in einer Weise aus, daß man annehmen muß, seine Ansicht sei vielmehr, das Aegyptische überhaupt als solches zeichne sich durch Präfigirung an Stelle von vorangegangener Suffigirung aus. So liegen aber die Thatsachen keineswegs. Bis über Psammetich hinab wurden auch im Aegyptischen nominale Bestimmungen und personale Verhältnisse des Verbums durch Suffigirung bezeichnet, und steht diese Sprache in dieser Beziehung dem Semitischen ungefähr gleich. Was zwingt oder berechtigt denn nun zu der Annahme, die beim Verf. unerschütterlich festzustehen scheint, daß diese beiden Stämme, wie auch das Indogermanische, in der Urzeit nur suffigirt, gar nicht präfigirt hätten? Hierzu liegt um so weniger Veranlassung vor, als man sich die Formen jener Ursprache, welche die Mutter oder der Keim der drei kaukasischen Sprachstämme gewesen sein mag, doch nur in vollster Flüssigkeit und allseitiger Schwankung denken darf. Wenn selbst in den ältesten uns bekannten Sprachformationen schon eine gewisse Verfestigung, gleichsam eine Verholzung, eingetreten ist, so muß dagegen in jener Ursprache alles noch wie ein springender Punkt gewesen sein; noch nirgends erhärtete Form, überall bewegter Proceß, und dieser in großer Mannichfaltigkeit.

Was sich also im Koptischen, d. h. der Sprache der ägyptischen Christen, im Vergleich zu den ältesten Bildungen des Aegyptischen als eigenthümlich zeigt, ist im Allgemeinen bloß dieselbe Erscheinung, welche alle neueren indogermanischen Sprachen im Gegensatze zu den älteren darbieten, nur nach der Eigenthümlichkeit des Aegyptischen eigenthümlich modificirt.

Zur Betrachtung dieser dem Koptischen eigenthümlichen Modification gehen wir nun über. Ich werde zunächst die Thatsachen in möglichster Unmittelbarkeit, mit Fernhaltung jeder theoretischen Auffassung, gedanklicher Vermittelung, darstellen, damit wir um so reiner vor uns sehen können, was der Verf. aus denselben gemacht hat. Es handelt sich aber um Folgendes. Das Possessivum wird im Koptischen durch ein Affix ausgedrückt, z. B. sein durch affigirtes f. Ursprünglich trat dieses

hinten an das Substantivum, ward suffigirt; aber schon in den früheren Epochen des Aegyptischen tritt es häufig nicht an das Substantivum, sondern an den Artikel, der vor dem letzteren steht; und diese Weise ist im Koptischen fast die ausschließliche. Das possessive f wird also dem Artikel suffigirt und so steht es mittelbar vor dem Substantivum; z. B. pe f *tenh* der sein Flügel (statt *tenh*-f sein Flügel), Mehrheit: ne f *tenh* die sein Flügel, seine Flügel. Dieses selbe f beim Verbum bezeichnete die dritte Person; und ursprünglich suffigirt, tritt es im Koptischen vor das Verbum, und zwar zwischen dieses und die präfigirten Temporal- und Modal-Zeichen, also in ähnlichem Verfahren, wie beim Nomen; z. B. a ist Zeichen der Vergangenheit; Wurzel nau: sehen; also: a f nau er sah (einfachere Verbindung: nau-f). Hierzu kommt nun noch, daß man beim besonders genannten Subject das f ganz wegläßt: a ph *römi* nau etwa: hat (oder einst) der Mensch gesehen, d. h. der Mensch sah. Soll die Vollendung bestimmter ausgesagt werden, so wird das a verdoppelt und kann ganz wie das einfache a construirt werden. Beim besonders ausgedrückten Subject aber kann dieses hinter das erste a treten, und dem zweiten vor dem Verbum wird noch f beigefügt, also: a ph *römi* a f nau der Mensch er hat gesehen, oder: einst der Mensch, einst er sehen. Eben so geschieht es bei sämmtlichen Temporal- und Modal-Charakteren. Wie will nun der Verf. diese Thatsachen angesehen wissen?

Ausgehend von dem oben zuerst angeführten Falle mit dem Possessivum beim Substantivum, sagt er (S. 22): „Wir haben hier drei an sich noch trennbare Wörter, welche nur in dieser engen Folge auf einander und wie in dieser gezwungenen Kette Sinn haben.“ Ist dem so? Kann man das f, einen einfachen Consonanten, ein Wort nennen? Und hat nicht „der Flügel“, pe *tenh*, auch ohne f seinen Sinn? Es liegt also in dieser Behauptung des Verf. wenigstens etwas Schiefes und Ungenaues. Wenn er nun fortfährt: „Aber allein der Artikel vorne ist hier wie (!) der feste Halt, an den sich zunächst das untergeordnete Fürwörtchen, dann mit diesem das Substantivum fest anhängt“, so sehe ich wahrlich nicht ein, woher der Artikel

solche Macht gewinnen, und wie das Substantivum sich an ein Affix und durch dieses einem anderen Worte, von dem es bestimmt wird, anhängen solle?

Solch eine Verbindung nennt nun der Verf. eine „Wortkette", und eine solche sieht er auch in den anderen oben angeführten Fällen, die aber ganze Sätze bilden, weswegen er sie „Satzketten" nennt. Was dort der Artikel that, thut hier das Zeichen der Vergangenheit a. „Es ist nur ein kurzes Wörtchen, bloß ein einfacher Vocal: aber es ist ein Wörtchen, welches wie (!) den geistigen Zug und Schlag dem ganzen Satze gibt, ihm wie (!) seine Richtung unweigerlich anweist und ihn so (man kann kurz sagen) geistig beherrscht. Aber wie (!) nachgebend dieser Gewalt reihet sich nun auch umgekehrt der ganze Satz mit seinen beiden gleich selbstständigen Hälften ihm vollständig unter: sowohl das stolze Subject des Satzes als sein Prädicat." Jenes a und pe sind „die Herrschwörtchen", welche zunächst das Subject regieren. Der Verf. führt, um uns solche Satzbildungsweise näher zu bringen, das lateinische en me victum an. Ist wohl solche Auffassung mehr als „wie" eine ganz subjectivistische Phantasie?

Die hierauf folgende Darlegung der koptischen Verbal-Formen verträgt keine Kritik; denn sie veranlaßt keine. Nur spärlich geht der Verf. auf den koptischen Sprachgebrauch ein, und völlig unbeachtet bleibt die geschichtliche Entwickelung, das Verhältniß des Koptischen zu den älteren Bildungen des Aegyptischen. So fehlt denn die objective Grundlage. Dazu kommt, daß der Verf. in der Theorie der Tempora durchaus verworren ist, was wunderliche logische Solöcismen veranlaßt. So ist von einem Imperf. perf. die Rede (S. 42) und das lateinische und griechische Imperfectum heißt Imperfectum praesentis (S. 36). So wollen wir denn nur eine Erklärung des Verf. prüfen.

Das Unvollendete entbehrt im Koptischen, nach des Verf. Ansicht, jedes besonderen Zeichens; dem Verbalstamme wird der Personal-Charakter präfigirt. Das Vollendete dagegen habe den Charakter a, dem das Personale suffigirt wird; beides so verbunden, tritt vor den Verbalstamm, wie schon erwähnt (vorige Seite). Dieses a, ursprünglich unserem demonstrativen „da"

entsprechend, „habe die Kraft, das was damit behauptet zu werden beginnt“ (soll heißen: die im folgenden Verbum ausgedrückte Handlung), „in die Vergangenheit zu werfen.“ Der Verf. stellt, wie schon früher von Anderen geschehen, dieses a mit dem griechischen und sanskritischen Augment ε, α zusammen. Dann entspräche koptisch a-k-ti grammatisch einem griechischen ε-δω-ς, nur daß die Stellung verändert wäre. Sagte man ε-σ-δω oder a-ti-k, so wäre die Uebereinstimmung vollständig, und der Verf. scheint ja atik für die ursprüngliche Form zu halten.

Was würde hieraus für die temporale Bedeutung des koptischen akti folgen? nicht daß es ein Perf., ein Vollendetes, sondern einen Aorist. Präteriti, ein Vergangenes, bedeutet — ein Unterschied, den der Verf. nicht versteht.

Ferner: diese Form mit präfigirtem a soll neben der anderen Form ohne Zeichen die ursprünglichste sein. Nun findet sie sich aber zwar schon im Demotischen, jedoch nicht im Hieroglyphischen! Also kann sie wohl nicht ursprünglich sein. — Endlich: Das Präfix a steht auch beim Futurum; also kann es an sich und ursprünglich nichts mit der Vergangenheit zu thun haben.

So ist dem Verf. der Boden seines Gebäudes entzogen. Es lohnt sich nicht, näher auf das Einzelne einzugehen.

Ich erlaube mir nun, in Bezug auf das System der koptischen Tempora, welche viele Schwierigkeiten darbieten, folgende Ansicht aufzustellen, um sie der Prüfung der Aegyptologen zu empfehlen.

Das koptische Futurum ist am leichtesten zu erklären und längst erklärt: ti-na-*sotem*, ich werde hören, ist eigentlich: ich komme (zu) hören, je vais écouter; e-i-e-*sōtem*, ich werde hören, eigentlich: bin ich zu hören, je suis à écouter. Die letztere Form findet sich schon im Hieroglyphischen; einem koptischen e-k-e, du wirst — entspricht dort au-k-*er*, seyn du zu, du bist zu, du wirst. Die andere Form mit na ist jüngeren Ursprungs, wie schon die Stellung des Personal-Zeichens beweist, welches in ihr nach koptischer, jüngerer Weise präfigirt wird, während es in der Form mit e (älterem au) nach älterer Weise diesem

Hülfsverbum suffigirt ist. Auch kommt die Form mit na weder im Hieroglyphischen, noch im Demotischen vor. Eine Form, welche Brugsch aufführt, und welche er der koptischen mit na gleichstellt, scheint nur eine graphische Variante für die erste Form zu sein, aus später Zeit und nur in besonderem Falle angewandt.

Das Futurum ist also klar bezeichnet als die Form der bevorstehenden Handlung; *e-i-e-sôtem* ist nicht sowohl audiam als auditurus sum. Ihm gegenüber stand im Hieroglyphischen als Form der vollendeten Handlung eine Bildung, welche so entstand, daß man dem Verbalstamme das Hülfsverbum na suffigirte und letzterem die Personal-Zeichen: *ta-na-f* (vom) geben kommen er, er hat gegeben, *rak-na-i* ich habe gewaschen, *en-na-i* ich habe gebracht, *i-na-i* ich bin gekommen, eigentlich vom kommen kommen ich, also: ich bin da. Von diesem na ist hieroglyphisch nur das n geschrieben. Daß in diesem das Hülfsverbum *na*, kommen, steckt, oder wenigstens überhaupt ein Hülfsverbum, geht daraus hervor, daß es die Personal-Affixe annimmt, während die modalen Zeichen pronominalen Ursprungs vor den Verbalstamm treten und dem letzteren die Personal-Suffixe lassen.

Das Hieroglyphische hat nun noch eine dritte Form, bestehend aus dem nackten Verbalstamm mit suffigirten Personal-Zeichen für die dauernde Handlung, d. h. Wiederholung und Zustand, welche besonders für die ewigen Handlungen der Götter angewandt wird, also ein unbestimmtes Präsens bildet: *ta-i*, ich gebe.

So haben wir im Hieroglyphischen die drei Grund-Zeiten, die sogenannten objectiven Zeiten der Handlung. Die zuletzt genannte war die ursprüngliche und, wie der Form nach die einfachste, so dem Sinne nach anfänglich ganz unbestimmt. Zunächst trat die zweite hinzu, um den wichtigsten Gegensatz der Dauer und Vollendung zu bezeichnen. Die Consequenz trieb dann weiter zur dritten Zeit, der oben zuerst angeführten.

Im Demotischen, der zweiten Entwickelungsstufe des Aegyptischen, liegt innerlich dasselbe System vor, aber äußerlich anders bezeichnet. Das Demotische hatte die Perfect-Form auf

na aufgegeben. Dafür erhielt die einfache Form, Verbalstamm mit Suffix, Perfect-Bedeutung. Also: ***ta-i*** ich habe gegeben, ***džer-i*** ich habe empfangen, was den Werth von „ich gebe", „ich empfange" hat; ***ta-t, mati hedž-ti*** du (Frau) hast gegeben, zufrieden (ist) Herz mein. Der Verstorbene spricht: ich habe gegeben, ***ta-i,*** Brot den Hungernden. Man sieht an diesen Beispielen deutlich, wie der Uebergang der Bedeutung von der Dauer in das Perfectum möglich war. Das Perfectum wurde dann aber auch zum Aorist: „den 24. Tag des Monats Pharmuthi machten sie, ***ar-u,*** den Anfang." Nun mußte aber für die dauernde Handlung eine neue Form geschaffen werden. Man wählte hierzu passend das Verbum substantivum **a**, dem man die Personal-Suffixe gab; also: ***a-i-aw*** ich reinige, dauernde Handlung, eigentlich: seyn ich reinigen, ich bin reinigend, ***a-f-dži*** er pflegte zu geben, gab immer; ***šan-a-k-aš*** wenn (so oft) du aussprichst; ***a-u-ar*** sie pflegen zu feiern; ***a-s-mer*** sie (die Isis) liebt.

So sind im alten Aegyptischen nur die drei objectiven Zeiten gebildet: Vollendung, Dauer und Bevorstehen; der Unterschied der subjectiven Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, ist noch nicht vorhanden. Das Koptische nun hat die Erbschaft unvollständig angetreten. Es hatte nicht nur, wie schon das Demotische, das alte Perfect mit **na** verloren; sondern auch die einfache Form, welche im Demotischen zum Perfect geworden war, war ihm abhanden gekommen. So blieb ihm nur, abgesehen vom Futurum, die schon secundäre **a**-Form des Demotischen, welche es auch in demselben Sinne der Dauer bewahrte. Es gewann ein neues Perfectum, indem es der **a**-Form noch ein **a** vorsetzte, über dessen ursprüngliche Bedeutung ich nichts behaupten möchte. Während also **a** die Dauer und das Präsens bezeichnet, so war das Perfectum durch **a a** bestimmt. Man liebte es, zwischen beide **a** das Subject einzuschieben. Da das erste, vor dem Subject stehende **a** das eigentlich charakteristische war, so fiel das zweite vor dem Verbum häufig aus. So ist der Schein entstanden, als wenn im Koptischen einfaches **a** ein Perfectum oder Präteritum und Präsens bezeichnete, oder als wenn

a vor dem Verbum das Präsens, vor dem Subject aber stehend das Perfectum bildete.

Das a entspricht also nicht genau dem griechischen Augment, und von einem Satzherrschwörtchen, welches Subject und Prädicat regiert, kann nicht füglich die Rede sein. Wie beim koptischen Futurum *e-k-e-sötem* das Verbum substantivum *e* durch Personal-Suffixe in ältester Weise flectirt wird: seyn du zu hören, du bist zu hören, du wirst hören, so sagte man demotisch und koptisch *a-k-sötem* seyn du hören, du bist hörend, du hörst, und koptisch *a-a-k-sötem* gewesen seyn du hörend, du hast gehört, *a-a-f-sotem* er hat gehört, *a pi römi a-f-sötem* gewesen der Mensch seyn er hörend, der Mensch hat gehört, *a pi römi sötem* gewesen der Mensch hören, der Mensch hat gehört, hörte, scheinbar nur noch durch die Stellung verschieden von *pi römi a-f-sötem* der Mensch seyn er hörend, der Mensch hört.

Daß im koptischen Sprachgefühl die Bedeutung des alten a als Ausdruck des Seyns noch lebhaft war, geht daraus hervor, daß es sein Futurum mit na in ganz unnütz periphrastischer Weise durch dieses a bereicherte. Neben einfachem *k-na-sötem* du wirst hören, sagte man auch *a-k-na-sötem* du bist kommend zu hören.

So hat das Koptische die drei objectiven Tempora wiedergewonnen; aber noch haben wir nichts von subjectiven Zeitformen auftreten sehen. Ewalds Annahme, daß das koptische a, als ein Augment, ein ursprüngliches Demonstrativum sei, „da", welches die Handlung in die Vergangenheit rücke, wird durch nichts bestätigt — noch abgesehen davon, daß sie seiner eigenen Behauptung widerspricht, diese Form mit a bezeichne die Vollendung, was übrigens auch falsch ist. Auch Brugsch kann ich nicht beistimmen, wenn er (Gr. démotique p. 138) für das Demotische ein besonderes Plusquamperfectum aufstellt *ne-ta-i* ich hatte gegeben, welches einem koptischen *ne-a-i-ti* entsprechen soll. Jene demotische Form ist wohl nur ein Perfectum, sei es, daß sie die umgestellte hieroglyphische Form *ta-na-i*, oder daß sie das Prototyp zu den koptischen Bildungen mit *et, ent* ist. Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere. Das demotische Präfix

lautet gar nicht ne, sondern *en*, und also entspricht demotisches *en-ta-i* dem koptischen *ent-a-i-ti*, welches letztere sich nur durch den Zusatz des a unterscheidet, was sich leicht erklären läßt. Uebrigens möchte ich über den Werth und Ursprung dieser demotischen und koptischen Formen mit *en*, *et*, *ent* nichts behaupten.

Das Koptische ist aber allerdings dazu vorgeschritten, auch das subjective Zeitelement zu bezeichnen, indem es den Formen mit a die Sylbe ne vor= und pe nachsetzte. Das ne a-pe bedeutet die Vergangenheit, sowohl der Dauer, als der Vollendung, d. h. es bedeutet zugleich Imperfectum und Plusquamperfectum. Es bezeichnet also nicht, wie Ewald meint, die Dauer, was übrigens auch zu seiner eigenen Darlegung nicht paßt, auf deren Verworrenheit ich nicht weiter eingehen kann. Ueber Ursprung und Grundbedeutung des ne-pe wage ich wiederum nichts zu sagen.

Schließlich noch eine Bemerkung von allgemeinerem Interesse. Der Verf. hat die üblichen lateinischen Termini der Grammatik gegen deutsche Wörter umgetauscht und dringt darauf, daß dies allgemein geschehe. Wie sehr ich geneigt bin, mich nur deutscher Ausdrücke zu bedienen, mögen meine Schriften beweisen. Gegen den Vorschlag des Verf. aber, der hierin nicht ganz allein steht, muß ich mich entschieden erklären. Die wissenschaftlichen Termini sollen in ihrer fremden Form erhalten werden. Ohne mich darauf einzulassen, die Gründe gegen dieselben zu widerlegen, will ich sagen, warum ich sie beibehalten haben will.

Die Kritik, und d. h. hier weiter nichts als besonnene Forschung, stellt als ihr erstes Gesetz die Forderung hin, daß in allen wissenschaftlichen Sätzen das relativ objective Moment vom subjectiven, oder das Gegenständliche, Thatsächliche von der Auffassung und Vermittelung im Bewußtsein scharf gesondert werde; daß man wisse, wie weit das Eine und das Andere reiche, wie viel im Gegebenen lag und was bei der Aufnahme desselben in der Erkenntniß von innen her hinzugefügt ward. Also müssen wir Ausdrücke haben, welche, so weit dies möglich ist, das Thatsächliche rein, ohne irgend welche begriffliche Auf=

fassung bezeichnen: damit in solchen Ausdrücken der bloße Stoff liege, welchen die Wissenschaft erst zu bearbeiten hat, und ihr nicht schon von vornherein der Stoff in gewisser Bestimmtheit gegeben werde, da sie selbst erst eine solche hinzuzufügen hat. Es darf der Wissenschaft nicht durch das Wort, in welchem ihr der Gegenstand der Forschung gegeben wird, schon vorgegriffen werden.

Darum müssen Termini so inhaltsleer und nichtssagend wie möglich sein, und darum sind Fremdwörter dazu am geeignetsten, weil wir uns bei ihnen am wenigsten denken. Solch eine nichtssagende Bezeichnung wie „Verbum" ist vortrefflich; denn sie zieht eben nur nach Gebrauch und Uebereinkunft einen Kreis um eine gewisse Anzahl von Thatsachen, ohne etwas über ihre Natur auszusagen; sie bezeichnet, aber bestimmt nicht. Ihre Aufgabe ist, genau und vollständig auf die Thatsachen hinzuweisen, und diese erfüllt sie; sie pfuscht nicht in die Wissenschaft, deren Sache es bleibt, das Wesen der Thatsachen zu bestimmen. Sage ich aber „Thatwort", wie der Verf. thut, so überliefere ich den Stoff sogleich in einer bestimmten theoretischen Auffassung und gebe dem Vorurtheil Nahrung.

Nicht nur wird die Wissenschaft durch solche deutsche Termini getrübt, sondern es wird auch das Verständniß erschwert. Eine babylonische Sprachverwirrung droht in die Wissenschaft einzudringen, wenn Jeder nach Belieben seinen Terminus bildet. Und welche Ungereimtheiten würden zu Tage kommen! sind schon bei solcher Veranlassung hervorgetreten! Um hier beim Verf. zu bleiben, warum „Thatwort" und nicht „Thätigkeitswort"? Letzteres ist nicht nur schon längst üblich, sondern ist auch, obwohl ich es für falsch halte, doch besser als ersteres. Verbum ist kein Thatwort, Subject ist nicht „Hauptwort", und „Namen" oder „Nennwörter" sind auch die Adjectiva und Verba; denn sie benennen Eigenschaften und Thätigkeiten.

Der Sextaner wie der Student soll denken lernen, und der Forscher will möglichst rein denken. Denken, logisch oder rein denken, heißt: nicht an der Krücke und unter der Leitung des Wortes, nicht unter der Knechtschaft des Wortes, nicht unter der Knechtschaft der Meinung des Lautes denken. Darum

soll der Sextaner wie der Student lernen, einen Laut, z. B. Verbum, hinnehmen und soll dabei nichts weiter denken, als den Laut. Er soll warten lernen, daß ihm der Lehrer sage, welche Thatsachen mit diesem Laute bezeichnet werden, und soll abermals warten lernen, daß ihm der Lehrer das innerste Wesen dieser Thatsachen kund mache. Den Inhalt dieses Wesens soll er denken ohne jenen Laut und soll diesen Gedanken mit einer gewissen Willkür durch jenen Laut bezeichnen.

Will aber jemand seinen Purismus schrankenlos durchsetzen, so möge er in der Weise verfahren, wie man es bei den Casus gethan hat. Ich könnte es billigen, daß man statt Nominativ, Genitiv u. s. w. erster, zweiter u. s. w. Fall sagt, wenn man nur festhalten will, daß die Ordnung bedeutungslos ist und nicht eine auf- und absteigende Würde andeutet. Ganz inhaltsleere Zahlenverhältnisse eignen sich sehr als Termini. Daher werden die Zahlen so vielfach angewandt, z. B. im Linnéischen Pflanzen-System. Dies wird immer beibehalten werden, und zwar um so mehr, je tiefer die Wissenschaft in das Wesen der Pflanze dringt. Denn die Wissenschaft bedarf der mechanischen Handhaben, und je mechanischer diese sind, desto besser; denn desto weniger hindern sie die freie That des Denkers.

H. Steinthal, Dr.

Kern und Schale.

Eine gewichtige Stimme ruft uns zu:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male";

und wer billigte diese Aeußerung nicht? Wenn sie aber von der Natur gilt, so gilt sie gewiß von der Geschichte noch mehr. Wer wollte in ihr Kern und Schale unterscheiden! — Nur will mich bedünken, als habe die hegelsche Schule und die Hegelisirenden häufig dadurch geirrt, daß man in solchen Aussprüchen den Stein der Weisen zu besitzen meinte. Darum aber, daß man z. B. vorstehenden Satz im Munde führt, hat man noch nicht mit jedem Einfall, der einem kommt, Kern und Schale

der Natur zugleich erfaßt. Es ist nicht zu vergessen, daß solche Sätze nicht sowohl eine bestimmte Erkenntniß enthalten, oder gar ohne Weiteres absolute Wahrheit gewähren, als vielmehr bloß ein methodologisches Princip aussprechen, eine Forderung an den Forscher stellen, der er nachzukommen streben soll. Wir haben uns zu prüfen, ob wir die Sache so erfaßt haben, daß wir Kern und Schale zugleich erlangt haben, oder ob wir vielleicht in der That nur die Schale ohne den Kern halten. Denn es gibt freilich eine Betrachtungsweise, welche den innersten und gehaltvollsten Stoff zur leeren Schale herabsetzt. Vor ihr sollen wir uns hüten.

„Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist."

So könnte sich nun vielleicht ein sorgfältiger Sprachforscher einmal fragen: ist nicht der Laut die Schale der Bedeutung, diese der Kern des Lautes; und habe ich mich nicht mein Leben lang mit Vergleichung von Lauten beschäftigt? also mit der leeren Schale? — Er wird sich aber, denke ich, bald antworten: nein. Denn wer, auf welchem Gebiete es auch sein mag, Gesetze aufdeckt, der hat in der Schale einen wahren Kern gefunden; und es gewährt eine wissenschaftliche Befriedigung, zu sehen, wie hundert weit zerstreute Lautformen durch ein einfaches Gesetz, eine Proportion, zusammengefaßt und dadurch als von einem und demselben Principe belebt enthüllt werden.

Die Lautlehre also, wie sie jetzt glücklicherweise betrieben wird, ist nicht eine Betrachtung der leeren Schale der Sprache; sondern der Laut, wie sie ihn ansieht, ist in sich selbst zugleich Kern. Niemals habe ich anders gedacht, oder Anderes behauptet; nur gelegentlich einmal habe ich vor einem bestimmten Irrwege warnen wollen, auf den in einem bestimmten Falle die Lautlehre gerathen zu sein schien, als sie gerade meinte, ein neues Gebiet erworben und auf ihm mathematische Formel-Bestimmtheit erlangt zu haben.

H. Steinthal, Dr.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit*).

In der Wirklichkeit des Lebens sucht Jeder in seinen Grenzen das Begrenzte, erzielt jeder Einzelne das Einzelne; die Wissenschaft aber trachtet nach der Erkenntniß der Gesammtheit und des Ganzen. Dieses Ganze ist keine Erfindung der Wissenschaft, kein blos willkürliches Zusammenfassen des Mannichfaltigen in der Einheit eines Gesammtbildes, sondern eine Einsicht in die wirklich und thatsächlich bestehende Verkettung des Besonderen zu einem Allgemeinen. Auch da, wo die Thätigkeit der Wissenschaft eine analytische ist, wo sie ein gegebenes Ganze in seine Theile zerlegt, sucht sie eben die Elemente der Dinge, welche auch in anderen gleichfalls als Elemente enthalten sind, und gewinnt also auf solchem Wege wiederum aus der Vereinigung des Besonderen das Allgemeine.

Die Wissenschaft hat deshalb von je her ihren Standort, die Dinge zu betrachten, auf der Höhe genommen, und was sie an Schärfe des Blickes für das Einzelne eingebüßt, das hat sie reichlich durch Weite desselben für das Gesammte gewonnen.

Wo die Verbindung des Einzelnen zum Ganzen im Leben noch nicht besteht, weist zuweilen die Wissenschaft eine Möglichkeit oder Nothwendigkeit derselben nach und wird dadurch zum Führer und Lehrer des Lebens. Unter anderen Bedingungen aber und öfter schreitet das Leben voran, und die Wissenschaft folgt nach. Dies gilt nicht blos von den vergangenen Zeiten ihrer Entstehung, sondern auch von den gegenwärtigen ihrer Blüthe; denn mehr als frühere Jahrhunderte es geahnt, und

*) Vortrag, gehalten am 11. Januar 1861 im Groß-Rathssaal zu Bern.

als die Wissenschaften es verwerthet haben, findet gerade gegenwärtig in natürlichen und geistigen Dingen eine durchgreifende Verknüpfung statt; das Entfernteste ist an das Nächste gekettet, und wirkt als Ursache und leidet seinen Einfluß. Wer heute ein merkantilisches Gewerbe betreibt oder betrachtet, wird, wenn es von irgend welcher Bedeutung ist, weder in der Theorie noch in der Praxis ein Genüge finden dürfen an der Erkenntniß der Maximen desjenigen Verkehrs, mit dem er wirklich beschäftigt ist; vielmehr muß er wissen, wie auch hier „ein Tritt tausend Verbindungen schlägt"; heitere Mienen auf dem Kornmarkt zu Chicago machen das Brot theurer, welches wir essen, aber angemessene Temperaturgrade auf den Reisfeldern in Arakan und Carolina machen es wiederum billiger. — Wird der Aberglaube der Moslemen, welcher den blauen Steinen Heilkraft zuschreibt, durch europäische Aufklärung geschwächt, dann wird der reale Werth des Schmuckes in unserem Kasten verringert; und von dem größern oder geringern Glück des Fischfangs an der Bank von Neufundland hängt es ab, ob der arme Mann im glaubensreichen Spanien während der Fasten die Fleischspeise durch Stockfisch ersetzen kann oder nicht.

Daß die ökonomischen Verhältnisse des Einzelnen, des Grundbesitzers, des Fabrikanten, des Kaufmanns und des Arbeiters nicht aus der engen Sphäre eines jeden nach ihrer wahren Bedeutung zu erkennen sind, kann heutzutage als eine allgemein zugestandene Sache gelten. Vielmehr erscheint die Gesammtheit aller menschlichen Arbeit und der Naturprocesse, welche sie anregt und in Dienst nimmt, einschließlich aller geistigen Thätigkeit, welche jene lenkt und leitet, in jedem Lande als ein Ganzes, das nach der Ordnung im Innern und nach den Beziehungen zu äußeren Staaten Förderung oder Verfall erleidet und auf Arbeit und Löhnung jedes Einzelnen spornend oder hemmend zurückwirkt. Die Nationalökonomie, ein Jahrhundert etwa alt, ist eine blühende und fruchttragende Wissenschaft geworden. Wie sehr der Einzelne auch nach der Enge seines Gesichtskreises sich bornirt und blind und wandellos den eng umschriebenen Kreis seiner Tretmühle tritt, die Wissenschaft hat ein Auge für ihn und sein Schaffen und Wirken; jeder Pflug,

der seine Furche zieht, jeder Fluß, der die Mühlen oder Kahn und Floß zwischen seinen Ufern treibt, jedes Rad, das eine Spindel dreht, der Karrengaul und das Dampfroß, sie treten als Glieder in die Kette der nationalen Arbeit ein und die Wissenschaft verbreitet Licht über ihren Ort und ihren Werth. Und jedes Licht verbreitet Segen.

Auch die Zeiten ferner sind vorbei, wo die Transactionen zwischen den beiden mächtigen Staaten Zürich und Straßburg wegen eines Schutz- und Trutzbündnisses beinahe deshalb gescheitert wären, weil die räumliche Entfernung beider von einander den Zweck eines Bündnisses illusorisch zu machen schien, und nur die bekannte Reise eines warmen Hirsebreis den augenscheinlichen Beweis dagegen führte. Hier bedarf es wahrlich keiner Beispiele, um Ihnen bemerkbar zu machen, daß es jetzt nicht mehr, wie in älteren Zeiten eine wunderbare Ausnahme ist, wenn das Schicksal östlicher Staaten im fernen Westen entschieden, wenn das tragische Geschick nordischer Provinzen weit im Süden besiegelt wird. Es geht ein Zug der Gemeinsamkeit, der Gegenseitigkeit und der Wechselwirkung durch das Leben und die Wissenschaft, der nur dadurch das Wunderbare in unserem Auge verliert, daß er den Gang und Zug der Geschichte selber bezeichnet, und daß ihm unausgesetzt Erfindungen und Entdeckungen zur Seite gehen, welche seine Verwirklichung möglich machen und eben darum natürlich erscheinen lassen*).

Wenden wir nun unsern Blick von dem, was der Mensch nach außen hin wirkt und schafft, nach innen, nach der Werkstätte, in welcher Sinn und Plan für all das geschmiedet wird. Blicken wir, sag' ich, auf den menschlichen Geist selbst, wie ver-

---

*) Diese Verbindung schließt Kampf und Streit nicht aus. Kampf und Streit findet auch in den engsten Kreisen der Gemeinde und der Familie statt; die Zusammenschließung ist eben eine in Haß wie in Liebe, und an dem von höherem Gesichtspunkte betrachteten Verkehrsleben bewährt sich um so mehr das Wort des tiefen und weisen Dichters (Rückert):

Auch der Haß ist Liebe,
Nur schöpfend mit dem Siebe
Statt der Schaale im Born.

hält es sich mit der Wissenschaft von demselben? Werden wir nicht zu fordern und zu erwarten berechtigt sein, daß sie uns auch die Einheit des Mannichfaltigen, die Gesammtheit des Einzelnen zeige und darüber belehre? Die Wissenschaft, welche sich mit der Natur des menschlichen Geistes beschäftigt, welche die Gesetze seiner Wirksamkeit und Entwickelung zu erforschen sucht, ist die Psychologie; bis auf die neueste Zeit aber hat sie nur von dem einzelnen Geist gehandelt; um seine Zusammenschließung, um den Geist der Gesellschaft oder des Volkes hat sie sich wenig gekümmert. Zwar von dem Volksgeist ist sonst nicht selten die Rede, aber eine wissenschaftliche Untersuchung desselben ist eine Aufgabe, die erst seit wenigen Jahren gestellt ist. Eine Erkenntniß des Volksgeistes zu erstreben, wie die bisherige Psychologie eine des individuellen Geistes bereitet, oder diejenigen Gesetze zu entdecken, welche zur Anwendung kommen, wo immer Viele als eine Einheit zusammen leben und wirken, das ist die Aufgabe einer Wissenschaft, welche unter dem Namen der Völkerpsychologie in der jüngsten Zeit sich zu gestalten beginnt.

Diese Thatsache wird dem nicht wunderbar scheinen, welcher aus der Geschichte aller Wissenschaft weiß, daß auf jeder Stufe der Erkenntniß der Mensch immer der letzte Gegenstand der Betrachtung ist, daß es immer den Abschluß einer früheren und damit den Beginn einer neuen Epoche des menschlichen Wissens bezeichnet, wenn die Forschung von der äußeren Natur und der eigenen sachlichen Schöpfung sich auf den Menschen selber zurückwendet. Nach einer weisen Einrichtung in dem Getriebe menschlichen Strebens richtet sich sein Geist auf jeder historischen Stufe so lange wissend und schaffend nach außen*), bis daß er in seiner Schöpfung ein Bild seiner schaffenden Kraft sieht und nun erst diese selbst zum Gegenstande seiner Betrachtung macht.

Ich habe an einer anderen Stelle nachgewiesen, wie auch in der Religion der Mensch das Bild des Göttlichen früher in den Reichen der Natur zu finden meint und erst zuletzt in

*) Ganz analog wie das Kind langehin sein Bewußtsein erst in der äußeren Umgebung orientirt, bevor es sich selbst in demselben erfaßt.

sich selber ergreift. Aus der Geschichte der Wissenschaft erinnere ich nur flüchtig an Sokrates, Cartesius und Kant; und nachdem mit unvergleichlicher Triebkraft der deutsche Geist speculative Gedankenmassen, System auf System, erzeugt und vernichtet oder verklärt hat, ist jetzt der Zweig psychologischer Forschung der lebensvolle Sproß am Baum der Erkenntniß.

Der Gegenstand, für dessen Besprechung ich heute Ihre geneigte Aufmerksamkeit in Anspruch nehme, die Frage nach dem Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit ist vieldeutig und muß je nach der Bestimmtheit des Inhalts, welchen wir ihr beilegen, von verschiedenen Wissenschaften beantwortet werden. Denn die Beziehungen des Einzelnen sind mannichfach und verschieden zum Staate, zur Gemeinde, zur Stadt, zur Kirche; die Einzelnen machen zusammen ein politisches, ein religiöses, ein ökonomisches Ganzes aus 2c., und es ist offenbar, daß jede dieser Beziehungen einem verschiedenen wissenschaftlichen Gebiete zufällt. In allen diesen Beziehungen aber ist eines gemeinsam, nämlich die geistige Thätigkeit des Menschen und die Bildung einer geistigen Gesammtheit und Einheit. In diesem Sinne nun, d. h. mit Rücksicht auf die geistige Thätigkeit des Menschen und in dem Streben, das Gesetz und die Entwickelung derselben zu erforschen, fragen wir nach dem Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit, und die Völkerpsychologie ist es, von welcher wir eine Beantwortung dieser Frage heischen. Wir werden uns von der Beantwortung dieser Frage nicht entfernen, vielmehr ihr geradezu nähern, wenn wir uns zuvor eine andere Frage vorlegen, nämlich die, so zu sagen, nach dem Rechtstitel der Völkerpsychologie als einer eigenen Wissenschaft. Giebt es eine solche? kann und muß es eine geben?

Es hat nämlich an dem Zweifel daran bei dieser wie bei jeder andern Wissenschaft in der ersten Zeit ihrer Entstehung nicht gefehlt. Der Grund dieses Zweifels liegt nicht fern. Da der Volksgeist, sagt man sich, und jede geistige Gesammtheit in der That ja nur aus den einzelnen Geistern besteht, welche zu ihr gehören, so kann ja die wissenschaftliche Betrachtung sich ebenfalls nur auf die einzelnen Geister beziehen; und wenn die Psychologie diese Betrachtung ausführt, so bleibt für eine Völ-

kerpsychologie kein besonderer Gegenstand. Diese Thatsache, meint man, sei durchaus einfach, auf den ersten Blick klar. Gewiß! aber das Einfache und auf den ersten Blick Klare ist nicht immer, sogar selten, vielleicht niemals — das Wahre. Mindestens wird man diesem Einwurf gegenüber vermuthen dürfen, derjenige, welcher zuerst von Völkerpsychologie geredet hat, werde diese Thatsache, da sie so klar und einfach ist, auch gekannt haben; es müssen also doch Gründe dagegen sprechen. Von diesen Gründen, das ist offenbar, hängt die Existenz nicht blos dieser Wissenschaft, sondern des Volksgeistes selber ab; denn es handelt sich darum, ob ein Volksgeist ein bloßer willkürlicher Begriff, sachleerer Name, ob er etwas sei, das einer besonderen wissenschaftlichen Betrachtung gar nicht werth und zugänglich, d. h. ob er eine bloße Redensart sei? Schon wenn ich noch einmal an die Nationalökonomie erinnere, muß Ihnen bemerklich werden, daß auch ihr Gegenstand schlechterdings nur in dem ökonomischen Betrieb aller Einzelnen besteht. Nichts desto weniger haben die Gesetze der Nationalökonomie einen ganz andern Inhalt, als die ökonomischen Betriebsregeln, welche der Vater seinem Sohne, oder der Meister seinem Lehrling giebt. Vielleicht aber können wir uns die Sache an einem andern, gar nicht der Sphäre des Menschen angehörigen Bilde noch klarer machen. Jedes Ding und Ereigniß gehört nach der Mannichfaltigkeit seiner Erscheinung mehreren und verschiedenen Wissenschaften an, vorzugsweise aber eignet es derjenigen Wissenschaft, welche das Eigenthümliche und Unterscheidende an ihm zum Gegenstand der Betrachtung macht. Der Baum z. B. ist ein Complex von Körpern, welche bestimmte chemische Eigenschaften und physikalische Kräfte besitzen; so kann er ein Gegenstand sein für Physik und Chemie. Was ihn aber vor blos physikalischen und chemischen Körpern auszeichnet, ist, daß diese in ihm ein organisches Gebilde ausmachen, daß sie als eine Pflanze existiren und wirken. Die Wissenschaft, welcher er vorzugsweise angehört, ist also die Pflanzenphysiologie. Jeder Baum und alle Bäume, das ist gewiß, gehören dieser Wissenschaft an. Der Mensch als geistiges Wesen ist Gegenstand der Psychologie, also auch jeder Mensch und alle Menschen.

Die Vielheit, so scheint es, ändert nichts an der Sache. Und doch ist es nicht so. Wie ein Baum, auch hundert Bäume sind Gegenstand der Pflanzenphysiologie; aber 50,000 Bäume etwa auf einer Quadratmeile stehend, sind ein Wald. Der Wald als solcher, als Ganzes, ist Gegenstand einer andern nämlich der Forstwissenschaft. Sie wird sich vielfach auf die Botanik und Physiologie stützen und beziehen, aber sie ist nach Zweck und Mitteln der Betrachtung eine andere Wissenschaft. Man kann, und man muß sagen, der Volksgeist besteht nur aus lauter einzelnen Geistern, wenn man aber meint, daß deshalb der Volksgeist ebenso wie jeder einzelne Geist der Psychologie angehört und keiner besonderen Wissenschaft bedarf, dann, im strengen Sinne des Wortes, nach diesem Bilde, dann sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht.

Gewiß wird sich die Völkerpsychologie in wesentlichen Stücken auf die individuelle beziehen, denn der einzelne Mensch folgt seiner Natur und dem ihm einwohnenden Gesetz, auch indem er zur Gesammtheit gehört, es ist aber offenbar, daß die Gesammtheit nicht eine blos addirte Summe von Einzelnen, sondern eine geschlossene Einheit ausmacht, deren Art und Natur wir eben zu erforschen haben; eine Einheit, in deren Gestaltung und Entfaltung Processe und Gesetze zur Sprache kommen, welche den Einzelnen als solchen gar nicht betreffen, sondern nur in wie fern er etwas Anderes ist, als ein Einzelner, nämlich Theil und Glied eines Ganzen.

Gleichwohl wird sich über diejenigen, welche die Entbehrlichkeit oder Unmöglichkeit einer Völkerpsychologie behaupten, Niemand wundern, der da weiß, wie schwer es alle Zeit gehalten hat, einen neuen Begriff, mochte die Wissenschaft seine Nothwendigkeit noch so klar und dringend bewiesen haben, zur Geltung zu bringen. Wie klein ist immer noch mitten in den Nationen, welche die gebildeten sind und heißen, das Häuflein derer, welche wissen, daß das Feuer nicht ein Element, sondern ein Proceß ist; wie unendlich viel kleiner noch die Anzahl derer, welche begreifen, wie groß die Verschiedenheit der Naturanschauung überhaupt ist, welche in dieser Verschiedenheit der Auffassung einer und derselben Erscheinung sich ausdrückt! Auch

in der Republik der wissenschaftlichen Begriffe ist es schwer, einem neuen Begriff das Naturalisationspatent zu verschaffen.

Wir wollen davon nicht reden, daß derselbe Frager in der nächsten Viertelstunde dennoch vom Volksgeiste reden, in gefahrvollen Zeitläuften dies oder das von seiner Erhebung erwarten, ihn loben oder tadeln wird, denn wir wollen aus dem Munde dieses Fragers keinen Beweis für das Dasein und Wirken des Volksgeistes haben*).

Erinnern aber wollen wir daran, wie Göthe einmal flüchtig die Bemerkung hinwirft, daß so wie von der Kindheit als einer eigenthümlichen Natur ohne Rücksicht auf einzelne Kinder geredet werde, es auch nothwendig sei, von der Volkheit zu reden und sie wissenschaftlich zu betrachten. „Das Volk in der Masse, sagt Bogumil Goltz, in der Jury, im Aufstande, im Volksfeste, ist nicht blos so und so viel simpler und unwissender Individuen, sondern es entbindet sich ein Geist aus der Masse, der im Einzelnen nur als negative Kraft vorhanden war". Die Thatsache ist unbestreitbar, allein sie enthält noch nicht, sondern erfordert eine genauere Bestimmung und Erklärung, wie in den Vielen als Gesammtheit das zur Erscheinung kommt, was in den Einzelnen nicht vorhanden war; statt des mystischen Ausdrucks einer negativen Kraft müssen wir ein klares und deutliches Verhältniß zu erkennen suchen. Ein ganz auffälliges Beispiel von dieser Verschiedenheit der Gesammtheit von dem Einzelnen meinte Fr. Perthes in dem ganzen Dasein eines bestimmten Volkes, nämlich der Spanier zu erkennen; „dieselben Spanier, sagt er, sind als Einzelne kindlich gut, wie wir sie unter Romana kennen lernten, sind edel, ja erhaben, wie sie sich in dem Kampfe gegen Napoleon darstellen, aber

*) Daß wir von dem Kritiker in Herrigs Archiv keine besondere Belehrung empfangen konnten, wird man wohl aus seinem Bekenntniß entnehmen: „Wir gestehen, heißt es, wir haben von je an vor der Psychologie ein eigenes Grauen empfunden. So sonderbar das ist, es sind nicht eben üble Männer, mit denen wir eine solche Empfindung theilen.(?) Zu wahrem Entsetzen steigert sich dies Grauen dem bloßen Namen der Völkerpsychologie gegenüber." So lange einer sich noch in dem kindlichen Verhältnisse des Gruselns zu einem wissenschaftlichen Gegenstande befindet, wird er schwerlich zur Ergründung desselben viel beitragen können.

als Nation sind sie ohne Gefühl für Gerechtigkeit und von tigerhafter Natur. Als Nation verwüsteten und entvölkerten sie Amerika und die Niederlande, als Nation wütheten sie in ihren eigenen Eingeweiden, früher aus religiösen jetzt aus politischen Meinungen. In Pizarro und Alba verkörperte sich die Nationalität. Eine Nationalität ist eben noch etwas ganz anderes als der Inbegriff ihrer einzelnen Glieder". Wenn man nun dies Factum und noch vielmehr den Schlußsatz gern anerkennt, so läßt sich doch nicht verkennen, wie sehr die Begriffe hier noch im Dunkeln schweben. Sollte man wohl die Spanier unter Romana und im Kampfe gegen Napoleon als Einzelne betrachten dürfen? Der Widerspruch wird dadurch freilich noch größer und seine Erklärung muß anderswo gesucht werden; wir wollen uns indeß hier weder mit der Lösung des Widerspruchs noch überhaupt mit dem concreten Fall beschäftigen; aber es wird an ihm und seiner Auffassung bei Perthes klar geworden sein, daß es vor allem nothwendig ist, festere Begriffe über das Verhältniß der Gesammtheit zu den Einzelnen zu gewinnen.

Hiermit also wären wir wieder bei unserer Frage angekommen und werden sie zunächst so zu fassen haben: bildet die Gesammtheit ein Ganzes und welcher Art ist das Ganze? d. h. in welchem Sinne sind die Einzelnen Theile des Ganzen? wie und worin verbinden sich die Vielen zu einer Einheit? Um diese Frage zu beantworten, werden wir unsere Betrachtung zunächst auf den Begriff der Einheit richten müssen, um zu sehen, in welchem Sinne er auf eine menschliche Gesellschaft angewendet werden kann. Denn der Begriff ist bei weitem so einfach nicht, als es auf den ersten Blick scheint. So meint man z. B., daß, da jede Gesellschaft eine Vielheit bildet, jedes Glied derselben unbedenklich und ohne weitere Erläuterung als eine Einheit angesehen werden darf. Aber ist denn der einzelne Mensch eine so völlige und absolute Einheit? Wir wollen die Einheit einer jeden Persönlichkeit gewiß nicht läugnen, werden sie vielmehr schließlich als Fundament ansehen für die Betrachtung jeder anderen geistigen Einheit. Aber ist jene Einheit etwa so unmittelbar gewiß und selbstverständlich? Von dem Körper, den wir auch als einen und ganzen fassen, wird die

Physiologie nicht blos behaupten, sondern beweisen, daß er aus einer Vielheit besteht, welche nur in gewissen Weisen der Thätigkeit zusammenstimmt, nur in diesem Processe ein harmonisches Ganze bildet. Und im Geiste, haben wir da nicht eine Vielheit von Gedanken, Gefühlen, Wünschen und Entschlüssen? und nicht einmal harmonisch vereint ist diese Vielheit immer! haben wir heute dieselben Ideen wie gestern? sind unsere Ueberzeugungen dieselben wie im vorigen Jahre? sind wir sicher, daß wir morgen die Entschlüsse von heute festhalten und ausführen werden? Jedes einfache Bewußtsein freilich weiß und faßt sich unmittelbar als eine Einheit und hat dazu guten Grund; wir mögen die Einheit in der einfachen Seele oder in der Einheit des Selbstbewußtseins oder im Ich erblicken. Wenn ihm aber die Vielheit und Mannichfaltigkeit wie ein sophistisches Spiel erscheint, so ist das nur die Schuld des einfachen Bewußtseins. Bei einiger Besinnung auf sich selbst kann man die Vielheit nicht läugnen, welche neben oder richtiger in der Einheit des Selbstbewußtseins stattfindet; ja sogar die Vielheit geht der Einheit zeitlich und genetisch voran, denn bevor das Kind sich als Persönlichkeit erfaßt, bevor es als „ich" von sich spricht, und damit es dazu gelange, hat es in sich eine Mannichfaltigkeit des Bewußtseins von seinem eigenen und anderen Wesen und deren Thun.

Die Einheit also ist hier durchaus weder so ursprünglich noch so einfach, wie man gewöhnlich voraussetzt, sondern schon ein bestimmter Erfolg der Zusammenfassung und des Zusammenhalts einer Vielheit. Aber so wie jedes Individuum schon innerhalb seiner selbst nicht unbedingt, sondern in einem wissenschaftlich erst zu erläuternden Sinne eine Einheit ist, so noch viel weniger, wenn wir nach irgend einer Seite auf die Gesammtheit achten, in welcher es steht. Von dem Einzelnen schlechthin als einem für sich alleinstehenden Wesen zu reden, ist nur eine wissenschaftliche Fiction, welche erst durch den Zweck irgend einer Betrachtung gerechtfertigt werden muß. Denn thatsächlich erscheint der Einzelne in jeder Ausbildung und Darstellung seines innern Lebens durch die Gesammtheit bedingt und von ihr abhängig.

Von jener wissenschaftlichen Fiction aber machen wir im gewöhnlichen Leben und Denken einen sehr ausgedehnten und oft gedankenlosen Gebrauch. Uns scheint nämlich die absolute Trennung in Einzelindividuen als absolut nothwendig, weil sie absolut geläufig ist. Aber schon wenn wir nur unsere eigenen Institutionen ansehen, finden wir, daß der Staat gar nicht blos den Einzelnen und die ganze Gesammtheit einfach einander gegenüber stellt, so daß ihm diese nur in Persönlichkeiten zerfiele, welche als physisch-psychische Individuen existiren.

In Bezug auf das Eigenthum z. B. bildet zwar jeder Einzelne eine rechtliche Person. Der Einzelne aber ist immer nicht der absolute, sondern nur der relative Träger eines (selbst beweglichen) Besitzthums; er ist zunächst nicht der alleinige Rechtsinhaber seines Eigenthums, sondern zugleich mit ihm ist es die Familie, deren Glied er ist. Daher ist denn auch die Verfügung darüber einmal nicht unbedingt, sondern von gewissen persönlichen Eigenschaften, als Geschlecht, Alter, Gesundheit u. s. w. abhängig; sodann ist sie nicht unbeschränkt, sondern auf ein gewisses, beziehungsweises Maß begrenzt. Deshalb findet auch bei dem sonst verfügungsfähigen Verschwender, sogar blos wegen übermäßigen Wohlwollens, wegen Schenkungen über einen gewissen Bruchtheil seiner Habe, Bevormundung statt, d. h. an die Stelle dessen, der das Vermögen vielleicht erworben, jedenfalls besessen hat, tritt die Familie als Eigenthümer; vollends wenn die eine Person stirbt, treten die anderen aus der Familie als Erben ein. Dies ist nun für uns wiederum selbstverständlich, weil geläufig; aber es liegt darin, was man selten betrachtet, daß dem Staate gegenüber in Bezug auf das Eigenthum die Fäden der rechtstragenden Persönlichkeit keineswegs mit dem geistig-leiblichen Individuum abreißen, sondern im Zusammenhang mit der Familie durch Ascendenz, Descendenz und Conscendenz im Gewebe der Gesammtheit verlaufen*).

Es hat deshalb auch nicht gefehlt, daß man von sehr ver-

*) Auf niedrigeren Stufen der Rechts-Cultur bildet auch in Bezug auf Criminalrecht die ganze Familie des Inculpaten die rechtsleidende Person, was in Bezug auf politische Vergehen — durch Confiscationen und Exilirungen — auch in wohl policirten Staaten noch heute stattfindet.

schiedenen Seiten gegen diese Erweiterung der Person protestirt hat, um eine absolute zur Gesammtheit darauf zu gründen. Plato tritt ziemlich unbefangen mit dem Gedanken auf, daß alles Eigenthum im Kriegerstande seines Staats gemeinsam sein müsse; auch die Kinder und Weiber; alles was wir als Bedingung und Erfolg eines individuellen Lebens auffassen, und uns unmittelbar und nothwendig mit dem Wesen der Einzelpersönlichkeit verbunden denken, wird hier der Gemeinsamkeit geopfert.

Neuerdings hat es, namentlich in Frankreich, auch nicht an Vorschlägen gefehlt, theils das Eigenthum aufzuheben, besonders aber, was uns hier am meisten interessirt, die besitztragende Person nicht in der erbtragenden Familie zu erweitern, sondern nur den Staat Erben werden zu lassen. Das mag wunderlich genug ausgedacht sein, aber es zeigt, daß der Begriff des Individuums in unserem Rechtsleben keinesweges ein so absoluter und isolirter ist, als wir uns gewöhnlich einbilden, daß diese weitverbreitete Einbildung aber nicht blos eine theoretische Täuschung ist, sondern Grund zu praktischen Tendenzen werden kann, welche tief in das Mark unserer ganzen gesellschaftlichen Verfassung einschneiden müßten.

Und wie ist es mit einer Zunft*), welche doch aus einer Vielheit von Individuen besteht? ist da nicht die Gesammtheit — ob sie gleich zu jeder Zeit sich auf die gerade lebenden Angehörigen so zu sagen stützt — ist nicht die Einheit und das Ganze das Wesentliche, während die einzelnen Individuen gleichgiltig sind? Bildet nicht die Zunft — und anderswo die Gemeinde — d. h. das Allgemeine an ihr, die mit Rechten und Pflichten begabte, Eigenthum besitzende und vertheilende, erwer-

*) Die sogenannten Zünfte in Bern sind nicht mit unseren Gewerkzünften zu verwechseln, ob sie gleich auch dort theilweise daraus hervorgegangen sind. Den Unterschied erkennt man sogleich daran, daß es z. B. auch eine Adelszunft giebt, daß ferner in jeder alle Stände und Gewerbe vertreten sind. Ursprünglich meist für sociale Zwecke gestiftet, haben sie sich zu wohlthätigen, ökonomischen, beziehungsweise auch politischen Gemeinden innerhalb der Gesammtgemeinde ausgebildet. Gemeinsamer Besitz ist das metallene Band, welches eine Vielheit von Familien zum Genuß desselben in mannichfachen Formen unter statutarischen Bedingungen zusammenhält.

bende und verzehrende, das Wesentliche, gleichgiltig gegen den Wechsel der Generationen, ob jetzt diese und später andere Glieder zu ihr gehören? Ist eine Gemeinde nicht eine moralische wie rechtliche Person, und erfüllen sie nicht alle menschlichen, moralischen und politischen Interessen wie ein Individuum und alles in der Art, daß die gerade jetzt Zugehörigen gleichgiltig sind?

Woher kommt es denn nun aber wirklich, um diesen Punkt beiläufig zu berühren, daß wir weder im menschlichen Individuum allein die gesellschaftliche Persönlichkeit erfassen, noch auch die Gesammtheit des Staats zu ihrer Ergänzung und Vertretung berechtigen, sondern sie in der Familie, wie rechtlich so auch in vieler Beziehung moralisch und social vereinigt erkennen? Ob dies recht ist, oder Platonische oder socialistisch-communistische Ansprüche geltend zu machen sind, darüber hat die Ethik und Politik zu entscheiden, d. h. eine andere Betrachtungsweise als wir hier unmittelbar zu führen haben. Nur das psychologische Factum haben wir zu betrachten.

Die französischen Ansichten gehen aus jenem Standpunkt hervor, welcher das Historische aufheben und von Grund aus neu bauen will; man will tabula rasa machen und hat sie theilweise gemacht; zur Natur zurückzukehren und mit der ratio zu beginnen, ist die Aufgabe. Aber nicht blos der schwärmerische St. Simon, der phantastische Fourrier und der stürmische Babeuf, auch der geist- und kenntnißreiche Rousseau, sie alle erfinden sich eine Natur und gründen auf diese poetische oder vielmehr eben so unpoetische wie unpraktische Fiction eine neue ratio. Nun soll zwar auch dann der Mensch in Gesellschaft und als solche leben; die Construction derselben aber geht von der abstracten Gegeneinandersetzuug der Einzelnen und der Gesammtheit aus; indem so das Mittelglied der Familie aufgehoben wird, verkennt man einfach den natürlichen Sachverhalt. Gewiß ist der jetzige Stand der Gesellschaft kein Product einer frei und bewußt schaffenden Vernunft; aber eben so gewiß ist er nicht das Product willkürlicher Anordnung. Es ist wohl außer allem Zweifel, die Menschheit folgte in diesem Punkte und wir folgen noch jetzt dem Gange und der Ordnung der

Natur. Der Erfolg derselben, das Zusammenleben in der Familie und demgemäß Gliederung des Staatslebens im Familienleben, ist ein so unmittelbarer, daß er selbst wie eine natürliche Ordnung erscheint; von ihr abzuweichen, wäre nur im Dienste der Idee eine berechtigte Forderung. Ich will deshalb auch nicht in das Mysterium des physischen und vielleicht auch des psychischen Zusammenhangs der Kinder mit den Eltern eintreten; ein Blick in die eigene Brust aber genügt das unverletzliche Heiligthum der Elternliebe wenigstens als eine psychologische Thatsache außer allen Zweifel zu setzen. Es ist aber ein sonderbares Argument gegen diese Thatsache, wenn man behauptet, sie werde sich ja verlieren, wenn erst die Kinder dem Staate rechtzeitig übergeben und aller Kenntniß der Eltern entzogen würden.

Psychologisch hängt der Mensch anders mit der Familie als mit dem Ganzen zusammen. Selbst in denjenigen Gebieten ist dies erweislich, in denen die allergrößte Einheit und Gleichheit Aller stattfindet, in der Sprache und den Sitten; mit der Ueberlieferung des Allgemeinen durch die Familie findet zugleich eine Individualisirung statt, welche der Keim aller lebendigen, concreten Auffassung wird. Vollends nun in all dem, was unsere Sprache als Sache des Gemüths zusammenfaßt; statt der bloßen, wenn auch weise geleiteten, Politik Plato's oder des bloßen Wohlbefindens in den Phalansterien, verlangt der innere Mensch und seine Cultur Mannichfaltigkeit und Stufenfolge der Beziehungen des Gemüths. Von allem, was die Gesinnungen der Menschen adelt und ein ideales Band um ihre Gemeinschaften schlingt, wird man die letzte Ursache unzweideutig im Familienleben — im Großen und Ganzen genommen — entdecken; dächte man sich dies aus der menschlichen Gesellschaft — wenn sie dann noch so zu heißen verdient — hinaus: dann erscheint sie, zwar völlig rationalisirt, aber atomistisch und uniform, kalt und leer, und der Egoismus ist der einzige Hebel, von welchem eine Bewegung zu erwarten ist*).

---

*) Man kann gewiß noch unzählig viele andere Gründe zu Gunsten einer natürlichen Gliederung der Menschheit anführen, alle aber werden aus

Wir dürfen aus dem Gesagten wohl das Eine als Resultat festhalten: daß der landläufige Satz: die Gesellschaft bestehe schließlich nur aus Individuen, unbestreitbar wie er ist, dennoch weit entfernt ist, eine klare und deutliche Erkenntniß einzuschließen. Schon der Begriff des Individuums an und für sich, d. h. in seiner Einzelheit betrachtet, vollends aber der in der Gesellschaft befindlichen und zu ihr gehörigen ist keineswegs ein unmittelbar klarer und feststehender; ja es wird sich leicht zeigen lassen, daß das Wesen und der Begriff der Individualität, die wir in unserer Gesellschaft als eine fließende erkannt haben, in verschiedenen Zeiten und je nach den verschiedenen Völkern und Gesellschaften eine völlig verschiedene Gestaltung annimmt; die Art, der Grad und der Inhalt der Individualität sind und

---

dem einen fließen oder in ihn einmünden. In praktischer Hinsicht läßt sich nicht blos die Zweckmäßigkeit, sondern auch die Nothwendigkeit einer Abstufung seiner Gemüthsbeziehungen aus der psychischen Natur des Menschen selbst nachweisen.

Die Vorstellungen aller Objecte bilden Kreise von gleichsam längeren und kürzeren Radien um das Centrum der Seele; denn es herrscht im natürlichen Menschen das einfache Gesetz, daß die Stärke der Gemüthseindrücke im umgekehrten Verhältniß steht zu der räumlichen und zeitlichen Entfernung der Ereignisse, von denen sie erzeugt werden. Nicht blos wenn Zeit in unserem Bewußtsein darüber hingegangen, wird der Eindruck allmählich schwächer, sondern auch die bloße Vorstellung von der objectiv verstrichenen Zeit ändert den Eindruck; erzählt man uns von demselben Menschen, den wir gekannt, er sei gestern oder er sei vor Jahren plötzlich gestorben, ist der Eindruck ein verschiedener; kommt nicht eine persönliche Kenntniß des Betroffenen dazwischen, so wird jedes Glück oder Unglück, das Menschen betrifft, je größer die Entfernung, desto geringer empfunden; die Größe des Ereignisses muß wachsen, um die der Entfernung wieder auszugleichen. Zeit und Raum aber finden Analogieen in anderen Arten der Nähe und Ferne von Ereignissen. Erst die höhere Stufe entwickelter Ideen faßt dann die Grenzen weiter und freier, und sittliche Motive geben neue Maßstäbe für die Länge der Radien. —

Es folgt daraus, daß also auch jede Art von Kameradschaft, jedes Phalansterium u. dergl. immer wieder seine Differenzen und Abstufungen erzeugen würde, nur daß dann allerlei Zufall sie bildete, statt der Natur und des natürlichen Schicksals. Wohl „bleibt ein weiser Mann nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen", aber ein Ehrenmann verläßt auch die Fahne niemals, der zu folgen die Bande heiliger Pflichten ihn verbinden.

werden ganz andere, je nachdem eben die Individuen sich verschieden zur Gesammtheit verhalten; und umgekehrt verhalten sie sich anders zur Gesammtheit, bilden eine andere Art von Gemeinschaft, jenachdem Begriff und Wesen der Individualität in den Einzelnen entwickelt ist.

Wir werden also nicht mehr das Dasein der Individuen und das Bestehen der Gesellschaft aus ihnen als den festen Punkt ansehen dürfen, von welchem allein wir ausgehen können, um von diesem aus sein Verhältniß zur Gesammtheit zu erkennen; vielmehr müssen wir zugleich das Wesen eben der Gesammtheit selbst ins Auge fassen und uns fragen: wie und in welcher Art die Individuen in ihr zur Einheit werden. Der Begriff der Einheit scheinbar so völlig einfach, schließt dennoch mannichfaltige Bedeutungen ein; scharf und rein mit logischer Strenge wird er nur in den engen Grenzen der Metaphysik gedacht. Draußen im Reiche des Concreten bedeutet die Einheit niemals Einfachheit; das Eine schließt immer ein Vieles ein, selbst vom Atom, in sofern es Gegenstand der Naturforschung ist, wird nicht behauptet, daß es wirklich einfach ist; wenn man es in seiner Form und in seiner Wirkung als einfachen Körper betrachtet, so heißt es nichts Anderes, als daß es durch seine individuelle Gestaltung wie eine Einheit wirksam wird.

Die Arten der Einheit nun, welche die menschliche Gesellschaft ausmacht, sind ebenfalls mannichfaltige; versuchen wir also uns beispielsweise einige derselben zu vergegenwärtigen und zwar an der Hand der Vergleichung mit Naturdingen, deren Begriffe sowohl geläufig als fest sind.

Schon auf der untersten Stufe der Natur, im Reiche des Anorganischen, erkennen wir, wie sich Vieles als Eins darstellt in seiner Thätigkeit. Selbst der bloße Haufe von Sandkörnern, deren jedes in seiner physikalischen Beschaffenheit ohne Hinweis auf das andere für sich selbst existirt, wird zu einer Einheit durch die Gleichmäßigkeit eben dieser Beschaffenheit; wenn der Sand in dem Stundenglase rinnt und ein Maß der Zeit wird durch seine Bewegung nach den Fallgesetzen, so geschieht es nur, indem die Vielen als Einheit wirken, und als solche beobachtet werden. Vollends wenn der Stein als Masse gleichmäßig erglänzt, wenn

er als Druck und Schwere wirkt, so werden wir ihn mit Recht als eine Einheit bezeichnen, obgleich er in Atome zerlegbar ist, deren jedes die gleiche Natur für sich allein repräsentirt. Gerade durch die Gleichheit der Wirkung ergiebt sich aus der Vielheit der Subjecte eine Einheit derselben, deren Wirkung als Ganzes verschieden ist von der Wirkung des Einzelnen.

Auch in der Vielheit der Geister, welche die Einheit des Volksgeistes constituiren, giebt es solche Elemente durchgängiger Gleichheit. Ein solches ist z. B. die Sprache. Im Reiche der Natur und vollends in dem der anorganischen werden wir nicht leicht ein vollkommen deckendes Gleichniß für die Beziehungen des geistigen Lebens finden. Aber wenn wir hier auch von den specifischen Verhältnissen absehen, die zu dem Begriff einer noch viel innigeren Einheit hindrängen, wenn wir absichtlich außer Acht lassen, daß die Sprache nur im gegenseitigen Verständniß ihre wahrhafte Existenz hat, ferner daß sie von einer Generation auf die folgende sich vererbt, so finden wir dennoch schon eine aus der bloßen Gleichheit der Rede sich ergebende Einheit des Volksgeistes. Das Volk, die Sprachgenossenschaft, besitzt die Sprache; der Volksgeist ist das eigentliche Subject derselben, obgleich sie nur in den Einzelnen zur wirklichen Erscheinung kommt. Die eigenthümlichen psychischen Processe, die bestimmte Anwendung psychologischer Gesetze, wodurch eine Sprache sich von jeder andern unterscheidet, eignen nicht dem Individuum, sondern der Gesammtheit, obwohl sie in den Individuen zur Vollziehung kommen. Jede Sprache drückt allem geistigen Inhalt, der in ihr ausgesprochen wird, den Stempel der Eigenthümlichkeit auf, sie ist charakteristisch für die Intelligenz nicht blos, sondern sogar für die sittliche und ästhetische Fassung der Begriffe, aber all dieses Charakteristische, welches jedem sprechenden Individuum anhaftet, um es von allen in anderen Zungen Redenden zu unterscheiden, ist doch kein Kennzeichen für dies Individuum als solches, sondern nur für seine Gattung; der Einzelne ist bloßes Exemplar aus der Masse, Atom von einem Ganzen.

Um also von der Sprache auf angemessene und wissenschaftliche Weise zu reden, würde man als das Subject dersel-

ben nicht die Individuen, sondern ihre Einheit, den Volksgeist, betrachten müssen, welchem der bestimmte Sprachgenius eignet.

Selbst wenn wir bei der Sprache stehen bleiben, aber eine höher entwickelte, zur Literatur ausgestaltete ins Auge fassen, wird sogleich offenbar, daß die Einheit, von welcher eben die Rede war, die Einheit der Masse, des Conglomerats, der Cohäsion, bei weitem nicht hinreicht, die des Volksgeistes auszudrücken. Eine gebildete Sprache ist nicht mit ihrem ganzen Schatze, weder mit der Masse ihres Stoffs, noch mit der Kunst ihrer Formen in allen Individuen gleichmäßig vorhanden; nicht jedes Individuum kann die ganze Sprache repräsentiren, und doch hat sie ihre wirkliche Existenz nur in der Summe der Individuen, und jeder hat Theil an ihr oder ist Theil des Volksgeistes, in wie fern er als Ganzes und Einheit das Subject der Sprache ausmacht. Diese Einheit muß anderer Art sein, wie und weil das Verhalten der Individuen zum Ganzen von anderer Art ist. Also schon an der Sprache würden wir bei einer Vergleichung vieler Sprachen oder der verschiedenen Epochen in der Entwickelung einer Sprache eine verschiedene Gestaltung der Volkseinheit nachweisen können*).

*) Volksschriften, d. h. solche, die, wie die Bibel für uns und Homer für die Griechen, für Hoch und Niedrig gemeinsam sind, haben deshalb eine so hohe Bedeutung, weil sie einen gemeinsamen Schatz von Gedanken enthalten, welcher das ganze Volk durchdringt, weil sie einen gemeinschaftlichen Inhalt des Volksgeistes ausmachen. Zwar die Sprache selbst ist auch Allen gemeinsam, und der Schatz von Wörtern repräsentirt einen von Vorstellungen, welche für Jeden bereit liegen, wie sein Eigenthum Allein die Sprache muß angeeignet werden, und dies geschieht von Jedem in einem verschiedenen Maße; wir haben (Leben der Seele II, S. 116) gezeigt, wie für die meisten Sprachgenossen ein beträchtlicher Theil brach liegt; wir haben aber ferner gezeigt, wie die Aneignung der Sprache gerade so viel als Schöpfung der Sprache bedeutet (a. a. O. S. 123 f.). Kurz: für die Aufnahme der Volksschriften liegt in Jedem das geeignete Mittel, nämlich die Kenntniß der Sprache, und man darf die Verschiedenheit, welche dennoch in Bezug auf die Auffassung auch von ächten und wahren Volksschriften stattfindet, wie irrelevante Bruchtheile behandeln, die der Techniker und Physiker wegläßt, wenn er materielle Kräfte für den Dienst berechnet. Für die Aufnahme der Sprache aber giebt es ein so einfaches und gleichmäßig durchgehendes Mittel nicht, sie setzt eine, wenn auch nur ganz oberflächliche Kenntniß alle der Gegenstände voraus, über welche sich die specifisch verschiedene Ge-

Vollends wenn wir, um diese Verschiedenheit leichter anschaulich zu machen, zu anderen Beziehungen im Leben des Volksgeistes übergehen. Beruhte die aufgezeigte Einheit auf

---

stalt der Sprache verbreitet, und in gleichem Maße eine Vielseitigkeit des psychischen Prozesses. Es ist schön zu sehen, wie die Volksbücher selbst der fortschreitenden Aneignung der Sprache dienen, wie die hierin liegende petitio principii quellendes, zeugendes Leben im Geiste des Kindes und des Volkes gewinnt, indem es durch das Bekannte auch das Unbekannte zu Bekanntem macht. (Ich muß, um hier nicht zu weitläufig und doch verständlich zu werden, bitten, das dritte Kapitel der eben citirten Abhandlung vollends nachzulesen.) Dies aber ist wiederum nur dadurch und nur in so weit möglich, als in der Volksschrift ein Allen gemeinsamer, an das Gemüths-Leben eines Jeden leicht anknüpfbarer, Gedankeninhalt niedergelegt ist. Davon bleiben also noch alle Gebiete der Sprache unberührt, die sich auf eine specifische Anschauung — wie die Gewerke oder Künste — oder auf eine schärfere Analyse oder zusammenhängende Systematik, — wie die Wissenschaften, — beziehen.

Die Sprache ist für den Geist, was die Bodenfläche für den Leib des Volkes ist; gewiß ist der Boden die Quelle der Ernährung des Volkes, der sicherste Besitz, das eigentliche, unentreißbare Erb- und Eigenthum; so auch die Sprache für den Geist; aber so wie der Boden für das Volk werthlos ist, wenn es ihn nicht als nahrungsprossenden Acker verwerthet, so ist auch die Sprache erst dadurch Etwas, daß ein Inhalt durch sie gedacht, d. h. daß sie angeeignete, lebendige, gesprochene Sprache ist. Man kann den geistigen Reichthum eines Volkes nicht nach seiner Sprache allein, wie den materiellen nicht nach der bloßen Ausdehnung seines Grund und Bodens messen, sondern allein nach dem Maße als jene benützt, und dieser urbar gemacht wird. Und wenn auch die Sprache vom Boden, wie alles Geistige vom Leiblichen, dadurch sich unter scheidet, daß jene Allen zugleich eignen, während dieser nur getheilt ihnen zugehören kann, so findet doch die Aehnlichkeit statt, daß auch von der Sprache der Eine ein größeres Gebiet beherrscht als der Andere, und daß es von Wichtigkeit ist, ob auch dieser Besitz im Volke ein mehr gleichmäßiger oder ein sehr verschiedener ist. Gute Volksschriften ebnen die geistigen Ungleichheiten aus, und die Bibel ist eine geistige Sonne, welche in die Hütte wie in den Pallast ihre Strahlen wirft und hier wie dort erleuchtet und erwärmt. Es heißt aber die einfachsten Grundsätze der Nationalökonomie des Geistes verläugnen, wenn man offene oder geheime, unmittelbare oder mittelbare Vorkehrungen trifft, um einen beträchtlichen Theil des Volkes von der Kenntniß seiner classischen Schriften auszuschließen, während diese auf dem besten Wege sind, Volksschriften zu werden. Die Culturpolizei mag vor giftigen Farben warnen, sie mag den Verkauf von entschieden giftigen Substanzen sogar verbieten; Luxusgesetze aber sollten auf geistigem Gebiete

einer Gleichheit des Stoffes nicht blos, sondern auch der Form und Wirkung in den Theilen, so sehen wir dagegen in einem zusammengesetzten Mechanismus, er mag nun aus einem oder mehreren Stoffen gebildet sein, eine Einheit, welche wesentlich auf der verschiedenen Form und Lage der Theile beruht, deren Wirkung von einander abhängt und in einander eingreift; eine Einheit, die in einer Verkettung von Einzelwirkungen der Theile besteht, dergestalt, daß entweder eine bestimmte Richtung oder eine Anhäufung von mechanischer Kraft erzielt wird; in diesem Ziel oder Zweck ist die Einheit, in der ursachlichen Wirksamkeit von Theil zu Theil die Bindeweise derselben gegeben. Einem solchen Mechanismus wäre z. B. der ökonomische Bestand und Betrieb eines Volkes zu vergleichen. Ein Nationalökonom würde uns leicht zeigen, wie bei einem Volke, welches etwa zugleich Ackerbau, Viehzucht, Handel und Industrie treibt, alle ökonomischen Leistungen und Erfolge in einander greifen und von einander abhängen, wie bei aller wesentlichen Gleichheit der treibenden Kräfte — Arbeit und Genuß, Erwerb und Verzehr — eine Mannichfaltigkeit der Strebungen und Strömungen vorhanden ist, und wiederum bei aller Besonderung der Thätigkeit eine Einheit und innere Gemeinsamkeit derselben stattfindet; er würde

---

aus Rücksicht für den geistigen Nationalreichthum nicht zu einer Zeit auftreten, da sie auf materiellem Gebiet aus Rücksicht für den materiellen Nationalreichthum längst in Jedermanns Augen als veraltet gelten. Und wenn man nicht blos volkswirthschaftliche, sondern zugleich ethische und politische Gründe anführen sollte, welche die Luxusgesetze — wohl für immer — verbannt haben, so gelten eben dieselben gewiß in gleichem Maße in Bezug auf den Haushalt des geistigen Lebens.

Will man nun den Passus der preußischen Schulregulative, welcher sich auf die „sogenannten" Classiker bezieht, lieber als ein modernes Luxusgesetz, oder will man ihn als einen Paragraphen einer Gift-Verordnung ansehen? — Dafür, daß sich immer wieder eine geistige Aristokratie bildet, braucht man wahrlich keine ausdrückliche Sorge zu tragen; alle Vorkehrungen haben sich nur dahin zu wenden, daß der Abstand zwischen ihr und den Massen nicht zu groß werde. Die beziehungsweise kenntnißreichere und gebildetere Volksmasse wird den geistig Bevorzugten immer eine größere Ehrfurcht und Folgsamkeit bezeigen, als die kenntnißlosere und ungebildetere. — Die Collisionen der geistigen Aristokratie mit allen anderen Arten derselben gewinnen durch eine größere Ausebnung des Volksgeistes allerdings eine andere Gestalt.

uns zeigen, daß die Theile in ihrer nothwendigen Abhängigkeit von einander mehr oder minder günstig, Kräfte sparend oder vergeudend, ihre Leistungen gegenseitig hemmend oder unterstützend gebildet und vereinigt sein können. Auch hier nun würde sich bei verschiedenen Völkern eine Mannichfaltigkeit und in der Geschichte eines Volkes ein Wandel der Bedeutung der Einheit und des Verhaltens der Theile in ihr darstellen.

Ein vorwiegendes Gebiet der Anwendung hat der Begriff des Ganzen und der Einheit im Reiche des Organischen. Von den einfachsten Moosen bis hinauf zu den Fruchtbäumen (um bei der Pflanze stehen zu bleiben) sehen wir Einheiten, deren jede aus einem Vielen besteht, das aber zusammengefaßt und als Ganzes betrachtet werden muß, um sie in ihrer wahren und werthvollen Bedeutung zu begreifen. Hier beruht die Einheit ebenfalls nicht auf der Gleichheit der Eigenschaft oder Gleichmäßigkeit der Wirkung aller Theile, sondern im Gegentheil sie besteht neben, und was nicht minder gewiß ist, durch die Verschiedenheit der Theile. Die Zelle besteht aus Atomen, und schon in diesen ist durchschnittlich die dreifache Qualität als Hülle, Flüssigkeit und Kern zu sein und zu wirken vorhanden. Der Baum besteht aus unzählbaren Zellen, aber indem sie Wurzeln, Stamm, Zweige, Blatt, Blüthe und Frucht bilden, sind sie eben von vielfach verschiedener Art und Natur. Die Einheit aber besteht in der Zusammenwirkung dort der Atome, hier der Zellen oder der organischen Individuen. Man mag als Ursache dieser Zusammenwirkung noch ein besonderes „Princip“, eine Lebenskraft oder wie es sonst heiße, annehmen oder nicht: die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Theile tritt als Einheit in die Erscheinung und wird von der Erkenntniß als solche aufgefaßt durch die Gesammtwirkung aller. Das Subject also dieser Gesammtwirkung ist das Ganze; die Thätigkeit geschieht in allen Theilen und durch sie, dies aber nicht, indem sie als einzelne Individuen oder als Atome, sondern indem sie als Theile des Ganzen, als Glieder der Gesammtheit, indem sie zusammengefaßt und ineinandergreifend als — Einheit wirken. Die Analogie des politischen und alles höheren Cultur-Lebens mit dem organischen liegt auf der Hand. Die vielfältige und

verschiedenartige Thätigkeit der Einzelnen verbindet sich zu einer Gesammtwirkung; aber diese Thätigkeit der Einzelnen wäre gar nicht vorhanden, ist schlechthin undenkbar, ohne diese Verbindung. Für den Einzelnen als solchen giebt es keine politische Wirksamkeit. Also ist auch hier die Einheit, das Ganze, der Gesammtgeist das eigentliche Subject alles dessen, was durch seine Theile, die Individuen, geschieht. Innerhalb des Staats übt Jeder, in Krieg und Frieden, eine an Inhalt verschiedene und nach Graden abgestufte Wirksamkeit aus; allein der Ort und die Art derselben ergiebt sich lediglich aus der Gesammtwirksamkeit des Ganzen*). Der Einzelne kann nur nach seinen

---

*) Wie eine Probe auf die Rechnung muthet es an, wenn Virchow neuerdings (ebenfalls in einem öffentlichen Vortrag „über das Fieber") erklärt: „man muß den Leib auffassen als einen vielgliedrigen, durch und durch belebten Organismus, dessen einzelne Theile allerdings mechanisch arbeiten, aber von denen doch jeder einzelne zugleich den Grund seiner Thätigkeit, das Leben in sich selbst hat. Viele Leben sind hier zu einem Gesammtleben vereinigt, viele Sonderexistirungen mit unabhängiger Lebens- und Wirkungsfähigkeit sind in eine gemeinsame Abhängigkeit zu einander gesetzt, und in dieser Abhängigkeit werden die einen von den andern beeinflußt, jeder nach seiner Art und der Art des andern. Manche sind höher ausgestattet und darum edler und wichtiger in dem großen Gemeinwesen, andere sind schwächer, klein, arm und vereinzelt, von geringer Bedeutung scheinbar, und doch in Fällen der Noth schwer entbehrlich.

So ist der Leib des Menschen, und eben so der des Thieres und der Pflanze, überhaupt nur zu vergleichen mit organischen Einrichtungen, wo lebendige, mit eigener Selbstbestimmung begabte Einzelwesen mit einander in Beziehung treten, also nur mit der Familie, dem Staate, der Gesellschaft. Auch hier stehen die Kleinen und Unmächtigen neben den Großen und Gewaltigen, der gemeine Mann neben dem Magnaten und Potentaten, alle als lebendige Glieder eines größeren Ganzen, jedes mit einem eigenen Leben und Wesen, das seinen besonderen individuellen Ausdruck hat."

Wenn Virchow die Bemerkung anschließt, „daß man auch in dem Leben der Staaten und der Gesellschaft von den Fiebern und deren Krisen um so häufiger spricht, je mehr die natürlichen regulatorischen Kräfte gefesselt sind"; so möchte auch der folgende Vergleichungspunkt noch Beachtung verdienen. Das Charakteristische des Organismus ist es, daß alle Theile von allen, also vom Ganzen, und das Ganze von den Theilen abhängig ist.

Aber im gesunden Zustand wirkt jeder Theil so für sich, als ob die andern gar nicht da wären, kein Theil merkt die Thätigkeit des andern,

individuellen Kräften, d. h. nach dem psychologischen Gesetz seiner Individualität wirken, und er bleibt insofern ganz von der Gesetzmäßigkeit des individuellen psychischen Prozesses abhängig, so wie jeder Soldat von den physiologischen Gesetzen in Bezug auf seine leibliche Kraftaufwendung abhängig bleibt. Allein nichts desto weniger wird Ziel und Richtung, und (was das Allerwesentlichste ist) der Inhalt der Thätigkeit eines jeden Einzelnen nicht sowohl aus seiner Einzelnatur, als aus der Natur und nach dem Gesetz der Gesammtheit, deren Glied er ist, bestimmt. Aus der Natur der Einzelnen als solcher fließt weder Aufgabe noch Richtschnur irgend einer politischen Thätigkeit; diese entspringt einzig und allein aus dem Wesen der Gesammtheit, aus der Einheit des Nationalgeistes; gerade so, wie auch die Bewegung und Action jedes Soldaten, vom Feldherrn selbst bis herab zum Trainknecht, nicht aus seiner individuellen psychischen und physischen Natur, wie sehr er immer an dieselbe gebunden bleibt*), sondern aus dem allgemeinen Wesen der Kriegführung und der Einheit des Kriegsheeres entspringt.

---

weiß von ihm. Ist der Magen gesund, so weiß das Gehirn nicht, daß der Leib auch einen Magen hat, und noch weniger weiß der Magen vom Gehirn.

So weiß der Adlige, der Bauer in Ruh- und Friedenszeiten nicht, daß es Proletarier, daß es Fabrikarbeiter giebt; er kauft in der Stadt sein Seidenzeug, seine Wollen- und Baumwollentücher, seine Sensen und Messer, aber daß diese gemacht werden müssen, daß es Fabrikbezirke giebt, das **weiß** er nicht, daran denkt er nicht. Umgekehrt kauft der Arbeiter sein Brod vom Bäcker; die Bauern, das Säen und Ernten, Dreschen und Mahlen sind Dinge, an die er nicht denkt. Aber es komme Theuerung auf der einen, Krieg auf der anderen Seite! nun berichten Schrift und Wort von der Erhebung der Arbeiter, von den Klagen der Bauern u. s. w. Auch das Centralorgan, immer verwaltend und vorsorgend für das Ganze — dazu in dem vollkommensten telegraphischen Verkehr mit allen Stationen der Peripherie — weiß gleichwohl nichts von den peripherischen Organen, will nichts wissen, thut, als ob es nicht wüßte. Aufmerksamkeit, Führung einer Conduitenliste über das Herz, oder den Darmkanal u. s. w. ist schon Zeichen von Krankheit. Ja übermäßige Aufmerksamkeit des Centralorganes aus freien Stücken kann selbst zur Krankheit führen. Selbst im Gemeinwesen des Körpers führt Mißtrauen zur Verderbniß!

*) Die individuelle Natur ist oft genug eine Schranke, aber niemals der positive Grund der Wirksamkeit für das Allgemeine.

Eine der dankbarsten Aufgaben der Völkerpsychologie wird es sein, zu untersuchen, wie die mannichfache Gliederung der Gesammtheiten, welche Geschichte und Ethnographie darbieten, und ihr Einfluß auf die Ausbildung der Einzelnen und die Zusammenwirkung des Ganzen sich gestaltet.

Was wir bei allen Völkern der Erde ausgebildet finden, ist nur die auf dem Grunde natürlicher Abhängigkeit errichtete Gliederung in Familien. Es sind dies nur Verhältnisse von Einzelnen zu Einzelnen, die als organische betrachtet, sich wie Schlingpflanzen in Raum und Zeit immer wiederholen und fortsetzen. Von hier bis zu jenem Ideal einer durchgängig gegliederten Gesammtheit, in welcher es möglich wird, daß von allen Punkten des Ganzen zu einem hin und von einem zu allen Wirksamkeit stattfindet, wird eine lange und mannichfach geartete Scala zu durchlaufen sein.

In dem Maße wie Stämme und Völker an Cultur gewinnen, in demselben Maße sehen wir ihre Gliederung reicher, die Ausbildung und Auszeichnung der Individuen größer, die Ueber- und Unterordnung gewichtiger sich gestalten.

Ziel und Zweck des Lebens und damit auch Mittel und Fähigkeit der Wirksamkeit muß einen Inhalt gewinnen, der über den bloßen Zusammenhalt der Familie und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse hinausgeht. Und aus der Verbindung zur Gemeinsamkeit, die vorübergehenden Zwecken dient, muß sich dauernder Gemeinsinn und Erwachen gemeinsamer Ziele ergeben.

Weshalb ist der Stamm der Lappen unterjocht, immer mehr herabgewürdigt, von den besseren Wohnsitzen immer weiter in die Unwirthbarkeit vertrieben? Worin liegt das Uebergewicht jener normannischen Fischhändler über den Hirtenstamm? stehen jene Männer „von reinem Blute“ nicht auch meist auf der gleich niederen Stufe menschlicher Bildung und Gesittung wie diese? Warum wehren sie sich nicht? Es fehlt ihnen keineswegs an Muth oder Tapferkeit; sie kämpfen unverzagt gegen die wildesten Thiere, gegen die wildeste Natur; sie scheuen keine Gefahr und sind in der Handhabung der Feuerwaffen so geschickt, daß ihre Schützenkunst berühmt ist. Allein ihre todesmuthige Tapferkeit kehrt sich nur gegen die Naturmächte, die

sie wunderbar bewältigen, und nicht gegen den schwachen, ja minder als sie selbst tapfern Culturmenschen, dem sie unterliegen.

Was ihnen fehlt ist die Gemeinsamkeit; sie haben vollauf Gleichheit und in diesem Sinne Einheit; aber sie entbehren des Gemeinsinns. Sie haben keine Unterordnung, keine Gliederung, keinen gemeinsamen Zweck.

Jeder Einzelne ist dem Normann und noch mehr dem Finnen ebenbürtig; der bessere dem besseren, der schlechtere dem schlechteren Mann; jeder ist, als Einzelner, ein tüchtiger Mensch, mit Freiheitssinn und Tapferkeit begabt. Aber sie schließen sich nicht zusammen. Sie verfolgen keinen Culturzweck. Der Normann ist Fischer und Wallfischfänger, er führt Stockfisch und Thran nach Bergen für halb Europa. Der Lappe wohnte früher an der Küste; aber er baut kein Schiff, fängt keinen Fisch als für den Tag. Es fehlt weder Geschicklichkeit noch Tapferkeit zu Schiffbau und Wasserfahrt, aber Bau und Bemannung fordern Unterordnung, und diese fehlt. Den Gebrauch der Schußwaffe haben sie erlernt und sind darin Meister geworden; den Bau der Schiffe haben sie nicht lernen wollen. Jäger kann Jeder allein sein.

Sie haben gleiches, sympathisches Bewußtsein; der Lappe liebt nur den Lappen, alle hassen den Finnen und den Normann; alle sind treu und ehrlich gegen einander (während doch ein Normann den andern haßt und betrügt, je nach Trieb und Verletzung seines Egoismus). Aber in der Bekämpfung der Lappen stehen die Normannen zusammen, die Lappen zerstieben. Jeder ist Hirt und Jäger für sich allein.

Weil sie keine Gemeinsamkeit haben, können sie keinen Culturzweck verfolgen; weil sie keinen Culturzweck verfolgen können, müssen sie von Jagd und Heerden leben; aber eben deshalb haben sie auch keine festen Wohnungen, denn sie müssen mit dem Rennthier wandern. Das Rennthier, der gepriesene Reichthum des Lappen, übt nämlich auf seinen Herrn einen tyrannischen, culturvernichtenden Einfluß; denn sobald der Frühling kommt, verlangt das Geschöpf, um vor Hitze und Stechfliegen geschützt zu sein, nach der kühlen Seeküste und läuft davon, wenn sein Wille nicht befolgt wird. Gleich starke Sehnsucht

aber treibt es beim Nahen des Winters vom Meere in die eisigen Alpen zurück, wohin es entflieht, sollte sein Gebieter zu lange verweilen*).

Aus denselben Gründen also, aus welchen wir den Begriff der Einheit auf die mannichfach zusammengesetzten Dinge der Natur anwenden, werden wir ihn auch auf die Einheit im Volksgeist anwenden müssen, und in wie weit aus denselben Gründen, in so weit auch in demselben Sinne. Für die Klarheit und Festigkeit dieser Anschauung haben wir uns aber immer besonders folgenden, bereits angedeuteten Gedanken zu vergegenwärtigen. Bei der Betrachtung des geistigen Lebens überhaupt gehen wir immer von den Einzelnen aus, in denen wir das Dasein des Gesammtgeistes uns vorstellen, aus denen wir uns dieses so zu sagen zusammensetzen wollen. Diese Einzelnen aber denken wir uns, so wie die Erfahrung sie zeigt, mit all den Eigenschaften und all dem Inhalt des geistigen Lebens ausgestattet; wir betrachten sie mit ihrer Bildung und Gesinnung, mit ihrem Wissen und Wollen, mit ihren Bestrebungen und Leistungen als individuelle Persönlichkeiten, als ausgebildete Einzelne, und nun erst, hinterher, suchen wir den Begriff und das Wesen der Gesammtheit, zu welcher sie sich zusammenfügen. Bei allem Schein, nur die Thatsache auszudrücken, schließt diese Betrachtungsweise dennoch einen gewaltigen Irrthum ein. Jene Eigenschaften und Beziehungen des geistigen Lebens, jener Inhalt ihres inneren Daseins kommt in Wahrheit den Einzelnen gar nicht zu, wenn sie eben als Einzelne betrachtet werden.

---

*) Man vergleiche dagegen, um das Bedeutende aus einem Geringfügigen zu erkennen, etwa den Gemeinsinn der Schweizer und als Beispiel desselben die Senngemeinden. Alle Sennen eines Berges, wiewohl sie meist abhängige und jedenfalls arme Leute sind, bilden eine Senngemeinde; äußerst selten haben sie irgend ein materielles Interesse zu berathen, aber die Züge zu Berg und zu Thal, deren Ordnung und Schmuck u. dergl. m. sind ihnen Ursache genug, an bestimmten Tagen Versammlung, Gemeinde zu halten, einen Ammann zu wählen u. s. w. Den Festzügen, wie den Gemeinden, schließen sich Wettspiele an: Springen — nach Höhe und Länge des Sprungs gemessen, — Steinstoßen und Schwingen (so viel wie Ringen, aber von bestimmter Art).

Nur innerhalb der Gesellschaft, nur im Zusammenleben, in der Zusammengehörigkeit zu einem Gesammtgeist erwerben und besitzen die Einzelnen den geistigen Inhalt auch ihres Einzellebens. Sich die Menschen hinauszudenken aus der Gesellung, sie schlechthin als Einzelne vorzustellen, und ihnen dennoch jene Ausbildung eines inneren geistigen Lebens beizulegen, wäre eine bloße, allen Thatsachen widersprechende Fiction; aber eben deshalb beruht es auf einer solchen unberechtigten Fiction, wenn wir ihnen jene Ausbildung auch innerhalb der Gesellschaft insofern schon beilegen, als sie Einzelne sind. Gar nicht als Einzelne für sich betrachtet, sondern nur als Glieder der Gesellschaft, als Theile des Ganzen, als Theilhaber und Vertreter eines Gesammtgeistes besitzen sie jenes geistige Leben, vermöge dessen sie eben als individuelle Personen da sind und erscheinen. Die Gesellschaft ist die Bedingung und der nothwendige Durchgangspunkt, damit die Einzelnen das werden, was sie sind, geistig begabte, auf irgend welche Höhe des geistigen Daseins gestellte Persönlichkeiten. Also, wir können dies nicht nachdrücklich genug hervorheben, nicht aus den Einzelnen als solchen besteht die Gesellschaft, sondern in der Gesellschaft und aus ihr bestehen die Einzelnen. Abstract metaphysisch betrachtet, oder auf den realen Ursprung zurückgreifend, werden wir beide Glieder des Verhältnisses, das Ganze und seine Theile, schlechthin gleichzeitig und zugleich wirkend uns denken müssen; fassen wir aber irgend einen historischen Moment ins Auge, dann werden wir sogar behaupten müssen, daß: logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht. In der Gesammtheit *entwickelt* und *findet* sich der Einzelne*).

Dies nun führt uns zu einem zweiten Hauptpunkt unserer Betrachtung. Haben wir bisher die Thatsachen des vorliegenden Verhältnisses nur von der objectiven Seite aufzufassen versucht, so müssen wir jetzt auch die subjective Seite desselben ins

*) Das Verhältniß ist hier gewissermaßen ein umgekehrtes gegen das eines freien Bundes z. B. der Ehe. Bei dieser entspringt aus der Freiheit eine Nothwendigkeit, dort aus der Nothwendigkeit die Freiheit, die erst durch die Macht sittlicher Motive wieder zur inneren Nothwendigkeit wird.

Auge fassen. Das Specifische in der geistigen Natur des Menschen ist das Selbstbewußtsein, fragen wir also: wie gestaltet sich das Verhältniß der Einzelnen und der Gesammtheit, welche sie ausmachen, in dem Bewußtsein ihrer selbst.

Zunächst kann man wieder sagen, das Selbstbewußtsein der Gesammtheit lebt in den Gemüthern aller Einzelnen. Gleichwohl ist der Inhalt desselben ein ganz anderer und von ganz anderem Werth und Erfolg, als wenn Alle nur als Einzelne betrachtet würden, oder sich selbst betrachteten. In Wahrheit kann man in dem Selbstbewußtsein jedes Einzelnen, wenn es nicht als bloße Erfassung der eigenen und Unterscheidung von andern Personen aufgefaßt wird, sondern als die Erkenntniß, innere Wahrnehmung und weiterhin Schätzung alles dessen, was das eigene Dasein und seinen Werth ausmacht, zwei wesentlich verschiedene, obwohl oft in einander greifende Elemente unterscheiden. Denn das Selbstbewußtsein eines Jeden gründet sich theils auf seine individuelle Beschaffenheit, seine Fähigkeiten und Neigungen, seine Wünsche und Gesinnungen, auf seinen innern und äußern Besitz; theils aber auf seine Beziehungen zum Allgemeinen, nach dem Maße und in der Art wie er an dem Allgemeinen, zu dem er gehört, äußeren und inneren Antheil nimmt. Für die Glieder civilisirter Völker würde eine genaue psychologische Analyse ihres Selbstbewußtseins ergeben, daß es überwiegend auf diese Beziehungen zur Gesammtheit sich gründet, auf das, was sie sind und wollen, was sie haben und können, nicht für sich als Einzelne, sondern in der Gesammtheit, als Theile derselben und für sie.

Man muß das individuelle Bewußtsein der Einzelnen von ihrem Antheil an dem Gesammtbewußtsein wohl unterscheiden, selbst wenn jenes eine allgemeine, national-charakteristische Eigenschaft eines Volkes ausmacht. So hat man z. B. beobachtet, daß Form und Haltung des Selbstbewußtseins überhaupt bei den verschiedenen Nationen verschieden sind; man behauptet, das Bewußtsein des Spaniers sei stolz, das der meisten Slaven servil; Anderen hat man andere Schattirungen des Selbstgefühls zugeschrieben. Allein hierbei handelt es sich wesentlich nur um das, wenn auch bei vielen oder allen Individuen einer Nation

vorkommende, Einzelbewußtsein der Personen in ihrem Verhalten gegen andere Personen als Einzelne, wovon der Antheil Aller am Gesammtbewußtsein des Volkes gänzlich verschieden ist*). Die Art und Form auch des individuellen Selbstbewußtseins ist charakteristisch für den Volksgeist, aber sie bildet keinen Theil oder Bestimmungsgrund für die Art des gesammten Selbstbewußtseins des Volkes als Ganzes, denn jenes beruht allein auf dem Gegensatz des Individuums gegen andere Individuen — des gleichen oder fremden Volkes —, auf dem Gegensatz des eigenen Volkes gegen andere Völker aber beruht das Gesammtselbstbewußtsein eines Volkes in allen seinen Gliedern.

Für dieses nun bildet zunächst und ganz allgemein schon die bloße Angehörigkeit zu dieser oder jener Gesammtheit den Hintergrund des Selbstbewußtseins; Jeder weiß sich als Engländer oder Franzose, als Schweizer oder Deutscher, von dem Soldaten, der für sein Volk gegen ein anderes kämpft, dem Diplomaten, der im Frieden Verbindungen mit ihm unterhält, bis zu dem einsamen Bewohner einer Bergeshöhe oder eines Thaleinschnitts, wo er nie einen fremden Laut vernimmt und gegen ein fremdes Interesse anprallt — lebt in allen Gliedern einer Nation das Bewußtsein, daß sie zu ihr gehören**). Auf dem Selbstbewußtsein aller Einzelnen also, aber nicht in wie fern sie als Einzelne sind und sich fühlen, sondern in wie fern die Angehörigkeit zu einer Nation von Jedem als zu dem Inhalt seines Daseins und zu dem wesentlichen Bestand seines Selbst gehörig im Bewußtsein (mehr oder minder deutlich) aufgefaßt wird, beruht das gesammte Selbstbewußtsein einer ganzen Nation. Die Wucht und der Werth desselben ist aber bedingt schon von dem Werthe, den alle Einzelnen auf diese Angehörigkeit legen***).

---

*) Obwohl jenes mittelbar auf dieses wirken oder von diesem umgestaltet werden kann.

**) Charakteristisch ist der Name eines tamulischen Stammes, der sich „Wir" nennt; das Pronomen also, womit man sonst nur ein augenblicklich bestimmtes Zusammen von Personen ausdrückt, dient hier, die allgemeine Verbindung der Stammesangehörigen stehend zu bezeichnen.

***) Einer der prägnantesten Fälle der neueren Geschichte ist in den Stim-

Und nicht blos dem Maße, auch der Art nach ist dieses Bewußtsein der Angehörigkeit verschieden; hier ist es der Stolz auf die Großthaten, dort die Befriedigung an dem Geistesleben

---

mungen und Ereignissen gegeben, die in Spanien auftauchten, als Napoleon seinen Bruder der Krone entheben und das Land zu einem französischen Departement machen wollte.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in den materiellen Verhältnissen kaum eine Aenderung eingetreten wäre, ob der Bruder Napoleon's auf dem spanischen Thron saß, oder der Kaiser der Franzosen selbst über Spanien herrschte; ob dieser Hülfstruppen für seine Zwecke aus dem brüderlich-bundesgenössischen oder dem eigenen Lande ausheben ließ u. dgl. m.; ja man hätte, materiell betrachtet, dem Anschluß an das mächtige Reich wohl gar den Vorzug geben können; gewiß aber ist, daß man über den materiellen Erfolg, über den politischen Unterschied im spanischen Volke eben nicht politisirte. Graf Azanza, der spanische Minister, machte Talleyrand bemerklich: „Es ist nicht ein und dasselbe die Dynastie in Spanien ändern, und es unternehmen dieses Volk mit dem französischen zu vermischen. Die Empörung hat nicht zum Zwecke gehabt die Bourbonen wieder auf den Thron zu setzen, sondern die eigene Erhaltung und die Selbständigkeit des Reichs. Die baskischen Landschaften sind ein einleuchtender Beweis für diese Wahrheit. Sie blieben friedlich, so lange sie einen Theil der spanischen Monarchie ausmachten, und in demselben Augenblick als der General Thouvenot von ihnen im Namen des Kaisers Besitz nahm, setzen sie sich in vollen Aufstand. Alsbald, wenn der Befehl der Vereinigung Spaniens mit Frankreich bekannt gemacht wird, werden sich die Geister von Neuem erbittern, sich die ruhigen Provinzen erheben, und der zahlreiche Anhang des Königs Joseph mit den Insurgenten gemeine Sache machen: Die Folgen werden furchtbar sein." ....„Talleyrand lachte über alles dieses"....

Fast noch einleuchtender, möchte ich hinzufügen, als der Aufstand der Basken, spricht zu uns die Stimmung des Grafen Azanza selbst für die Tiefe jenes Unterschiedes. Bei einem Diplomaten, einem treuen Minister des durch den Eroberer eingesetzten Königs ist es eben so belehrend als ergreifend, jene tief schmerzliche Bewegung zu sehen, die aus jedem Wort, wie eine gewaltsam zurückgedrängte Thräne unwillkürlich hervorbringt, sobald er auf den Uebergang zu sprechen kommt von der Unterjochung des Reiches zu einer Einverleibung desselben.

Die Beziehungen des öffentlichen wie des privaten Selbstbewußtseins sind in der That von einer räthselhaften Tiefe und Stärke. Würde nicht auch ein Einzelner, es als herbe Tyrannei empfinden, wenn man ihn, ohne irgend eine Veränderung seiner materiellen Verhältnisse, ohne irgend eine Beschränkung seiner Freiheit, zwingen wollte, seinen Namen abzulegen und einen neuen anzunehmen?

oder die Gemüthsfülle, die sich damit verbindet; bei den einen stützt sie sich auf die Macht, bei anderen auf die Freiheit der Institutionen u. s. w. Das Lebenselement dieses Selbstbewußtseins ist also keineswegs eine abstracte Vorstellung; so wenig irgend ein Mensch in seinem individuellen Selbstbewußtsein blos die starre und leere Selbstunterscheidung von Anderen zum Inhalt hat, eben so wenig denkt Jemand als theilnehmender Träger des Gesammtselbstbewußtseins blos die abstracte Vorstellung, daß er diesem oder jenem Volke angehört; nicht blos daß er ein Franzose, ein Deutscher ist, denkt er, sondern auch: was er ist, indem er es ist. Die Aufgabe und die Leistung, die Stellung und Bedeutung, kurz die Idee und die Kraft, die Gesinnung und das Ziel des Volkes schweben ihm vor. Unendlich mannichfaltig sind natürlich die Abstufungen in Bezug auf den Reichthum, die Klarheit und die Energie dessen, was darunter gedacht wird innerhalb einer jeden Nation*), und doch ist wiederum eine gewisse Einheit und Gleichmäßigkeit insofern wahrzunehmen, als in den verschiedenen Nationen ein verschiedenes Maß dieser Abstufung erkennbar ist. Ein Hellene zu sein, war für jeden Griechen geistiger Inhalt genug, um sein Bewußtsein über das aller anderen Menschen zu erheben. Wie tief übrigens diese bloße, Allen gemeine Vorstellung von der Zugehörigkeit zum bestimmten Ganzen in dem Bewußtsein jedes Einzelnen wurzelt und wie trieb- und keimkräftig sie sich durch das ganze innere Leben desselben verbreitet, mag man aus der einfachen Thatsache erkennen, daß bei einem Aufruf zu nationalen Thaten kein Anruf erweckender und schlagender wirkt, als das Volk bei seinem Namen zu nennen**).

Vermöge der bloßen Angehörigkeit also ist die ganze Nation

---

*) Ist es doch mit dem individuellen Selbstbewußtsein nicht anders; jeder unterscheidet wohl sein Selbst von Anderen, aber wie viel er bei diesem Selbst von seinem wirklichen äußeren und inneren Leben gerade denkt, das ist bei den Personen (und bei derselben Person in verschiedenen Zeiten) sehr verschieden.

**) Es wäre ein feines psychologisches Capitel und gewiß nicht ohne historischen Ertrag, wenn man die Anreden bei verschiedenen Völkern unter verschiedenen bedeutenden Anlässen vergleichen wollte!

stolz auf jeden bedeutenden Bürger — er mag in ausgesprochen nationaler oder in jeder andern Beziehung bedeutend sein — und jeder Bürger auf seine Nation; auch trägt die Nation die Schmach der Verworfenheit hervorragender Individuen oder größerer Massen, der tiefste, tragische Schmerz für den Einzelnen aber ist es: die Schmach seiner Nation zu sehen.

Aber nicht die bloße Angehörigkeit überhaupt gestaltet das Selbstbewußtsein des Einzelnen zum Gliede des Ganzen, sondern die bestimmte Weise derselben, der Stand und die Stellung, welche Jeder in der Nation einnimmt; also das Selbstbewußtsein, welches sich eben auf die bestimmte Beziehung zum Ganzen gründet. So erscheint denn als Grund und Maß für die mannichfaltige Abstufung in dem zusammengesetzten nationalen Selbstbewußtsein die Fähigkeit und Gelegenheit, welche dem Einzelnen gegeben ist, für seine Nation und in derselben etwas zu bedeuten. Aber man muß sich vor der Täuschung hüten, als ob in der Summe oder der musivischen Zusammensetzung jener abgestuften Maße des Bewußtseins der Einzelnen je nach ihrer wirklichen Leistung und Bedeutung ein deckendes Bild für das vorhandene Leben des Gesammt-Bewußtseins enthalten wäre; vielmehr hat sich uns hier noch eine Quelle innerer Lebendigkeit zu offenbaren, welche allein aus der Natur der Gesammtheit als solcher entspringt. Wir können dies vielleicht am besten an der Thatsache einer andern geschlossenen geistigen Einheit uns vergegenwärtigen.

In einem Heer hat jeder Mann von dem Gemeinen bis zum Kriegsoberhaupt seine bestimmte Stellung, je nach dem Geschäft und der Befugniß, welche ihm ertheilt ist; jeder ist sich dieser seiner Stellung bewußt, ihr Werth und ihre Schranke tritt ihm in jedem Moment, in jedem Dienst und bis auf die Kleidung tritt sie ihm deutlich entgegen. Also aus dem Selbstbewußtsein aller Einzelnen setzt sich die wohlgegliederte und festgeschlossene Einheit des Selbstbewußtseins des ganzen Heeres zusammen. Gleichwohl gestaltet sich das wirkliche innere Bild dieses gesammten Selbstbewußtseins eines Heeres oder einer Truppe durchaus nicht blos nach dem abstracten Schema der Rangliste und des Dienstreglements, nach der Anzahl der Litzen,

Knöpfe, Epaulettes und Sterne, noch ist es eine Summe, welche sich danach vorausberechnen läßt. Abgesehen nämlich von der tiefgreifenden Verschiedenheit, welche trotz aller Festigkeit der Bestimmung stattfinden kann, einerseits durch die verschiedene Art der Leistung und andererseits durch die verschiedene Klarheit und Innigkeit des Bewußtseins jedes Einzelnen, zeigt sich noch ein anderer Grund, der dem Inhalt des Bewußtseins Aller eine ganz andere Fülle und Richtung verleiht. Es hat und trägt nämlich jeder Einzelne das Bewußtsein nicht blos von seiner eigenen Pflicht und Leistung, sondern zugleich von der der Anderen; die Gemeinen einer Compagnie tragen den Werth (oder Unwerth) ihres Führers im Bewußtsein, das Bewußtsein des Officiers stützt sich auf die Tüchtigkeit seiner Soldaten; die Compagnieführer zusammen tragen das Bewußtsein des Regiments auf dessen Führer über, und dieser sieht seinen eignen Werth in dem specifischen Werth seiner Untergebenen, und dem Bewußtsein von ihm, das sie ihm entgegenbringen. Wie sich dies von Stufe zu Stufe verkettet, wie sich Wirkung und Gegenwirkung wiederholt und steigert, wie von jedem Punkte der breiten Basis bis zur Spitze des Thurmes eine gerade Linie führt, wie von dem Feldherrn bis zur Masse der Gemeinen — darin Eins, daß menschliches Bewußtsein die Triebkraft all ihrer Leistung ist — eine gegenseitige Hebung und Erfüllung des eigenen Bewußtseins durch die Würde und Werthung des andern stattfindet, dies sich zu vergegenwärtigen sei jeder Phantasie überlassen. So viel ist ersichtlich: was man den bestimmten Geist einer bestimmten Truppe zu einer bestimmten Zeit nennt (wovon sie an ihrem Selbstbewußtsein das vollendete Spiegelbild hat), das ist ein aus unendlich vielen und unendlich feinen Fäden des Bewußtseins gesponnenes Netz, das aber dennoch in der Gesammtwirkung sich als eine bedeutende, vielleicht als die stärkste Macht erweist. Es sind das gleichsam lauter unsichtbare, unwägbare Kräfte, aber Gedeihen und Zerrüttung sind durch sie bedingt*).

*) In der Geschichte werden allerdings nur die glänzenden Beispiele eines solchen Gemeingeistes bemerkbar; allein die Beobachtung eines jeden

Das Wesentlichste also, was wir in Bezug auf das Gesammtbewußtsein einer Gesammtheit von sich zu betrachten haben, ist dies: daß das Selbstbewußtsein jedes Einzelnen als Glied in der Gesellschaft sich über den Inhalt und den Werth seiner Einzelnheit weit erhebt, indem er das Bewußtsein der Anderen, und beziehungsweise das der Gesammtheit in sein Selbst aufnimmt. Jeder also, der an irgend einer Gesammtheit thätigen Antheil nimmt, hat eine energische und concrete Vorstellung von dem Inhalt und Zweck der Gemeinschaft, und sein eigenes Selbstbewußtsein, indem es seine Theilnahme an derselben enthält, schließt das Bewußtsein der Gesammtheit in sich ein. Das Selbstbewußtsein des Ganzen setzt sich also, um es mathematisch auszudrücken, nicht als Summe der Einzelnen zusammen, sondern als ihre Potenz. Dies nun, meine ich, ist jener Geist, der sich in der Masse entbindet, ohne am Einzelnen vorhanden oder erkennbar zu sein, jene Erhöhung und Erhebung, wo immer Viele zusammenwirken, man mag an die Gemeinde oder die Jury, an das Volksfest oder den Aufstand, an das Parlament oder das Bataillon denken*). In einem Staate oder einer Nation ist natürlich von einer so festen Rangordnung wie in einem Heer nicht die Rede; das aber ist unzweifelhaft, daß auch hier das Selbstbewußtsein sich ebenfalls aus dem aller Einzelnen zusammensetzt, und daß auch hier, wie wenig greifbar es sich der Beobachtung darstellen mag, eine innere Gliederung stattfindet, in einem Verhältniß, das aus mehreren Factoren, wie wir gesehen haben, sich gestaltet, deren wesentlichster immer die Theilnahme ist, welche die Einzelnen für das Ganze an den Tag zu legen berechtigt oder geneigt sind. Abgesehen also von jeder politischen Frage des Rechts ist rein als Erfolg der psychologischen Betrachtung festzustellen, daß das Selbstbewußtsein

---

Wachsthums mag man füglich an den vollkommensten Exemplaren machen, wirksam aber sind seine Gesetze in allen Exemplaren einer Gattung, auch in den verkrüppelten, nur unter hemmenden Bedingungen.

*) Daß aus diesem Grunde das mit Selbstbewußtsein so innig verbundene Ehrgefühl so gesteigert erscheint, wo Viele zu einer besonderen Gesellung zusammengeschlossen sind, darüber verg[illegible] d. Seele I. über Ehre und Ruhm.

einer Nation und ihr Werth — (denn der Werth einer Nation ist niemals größer als ihr Bewußtsein) bedingt ist von der Theilnahme, welche sie ihren Bürgern zugesteht, von dem Maße in welchem das Ganze jedem Einzelnen diese Theilnahme schenkt und von ihm fordert*).

Daher sind es auch vorwiegend Kriegsthaten, welche das erhöhte Selbstbewußtsein der Nationen erzeugen, und selbst bei despotischer Regierungsform es erhalten und fördern; Kriegsthaten, welche, wie wir eben gesehen haben, nach der geistigen Seite ihres Ursprungs und ihres Erfolges durch eine Vielheit vollzogen werden, in der jeder Einzelne seine bestimmte, bewußte Stelle hat. Wo immer die Söhne des Landes kämpften, ob ausgehoben oder freiwillig eingetreten oder geworben, als heimkehrende Sieger haben sie dem Selbstbewußtsein des Volkes neue Elemente wirklich nationalen Lebens und gemeinsamer That zugeführt; nur in jener Zeit der organisirten Kriegsbanden, wo diese als Kriegsnomaden umherzogen und jedem Herrn und jedem Lande dienten, da mußte auch der Sieg ohne unmittelbaren inneren Erfolg für das Nationalbewußtsein bleiben, und dies eben hatte dem modernen *absoluten* Staat den Boden bereitet**).

---

*) Nur muß man auch hier bedenken, daß ein Heer aus lauter Generalen und Lieutenants ein schlechtes Heer sein würde. Auf einer mannichfachen Gliederung, auf dem Gegensatz von Anzahl und Würde beruht einerseits der beste Halt und andererseits der höchste Werth jener Erweiterung des Selbstbewußtseins in die Höhe und in die Breite.

**) Die Erhebung des Selbstbewußtseins im Volke Friedrichs des Großen — wenn man sie gegen die obige Behauptung anführen wollte, — hatte und gewann keinen anderen Inhalt als seine Siegs- und Heldenthaten; nur die bildende Aufklärung hatte sich als ein öffentliches Element noch von zweien, von einander fast unabhängigen, Seiten über weitere Kreise verbreitet.

Wie wenig aber z. B. der Glanz Ludwig XIV. über sein Hoflager hinaus das Selbstbewußtsein des Volkes zu ergreifen vermochte, kann nicht stärker als aus der einen Thatsache erhärtet werden, daß man die Leiche des großen Halbgotts von der vorgeschriebenen Straße nach St. Denis, weil diese mit Possen- und Maskenspielen zur Verhöhnung des dahingestreckten Tyrannen angefüllt war, ablenken und auf geheimen Umwegen zur Gruft führen mußte.

Wir haben bisher unsere Frage zu beantworten gesucht, indem wir uns den Gesammtgeist gleichsam in Ruhe und im Stillstand vorgestellt haben; fragen wir uns, wie sich das Verhältniß, dessen Erkenntniß wir suchen, gestaltet, wenn der Nationalgeist in Bewegung gedacht wird. Zwar Ruhe und Bewegung sind hier durchaus nur relative Begriffe; da es sich um ein unausgesetzt thätiges Wesen handelt, können wir auch seine einfache stetige Thätigkeit als Bewegung ansehen; wiederum kann die gleichmäßig wiederkehrende, in alten Gleisen fortgehende Bewegung als eine relative Ruhe betrachtet werden, im Unterschiede von dem Aufsuchen neuer Bahnen, von dem Streben nach neuen Zielen. Wir werden darum mit Recht und ganz in überliefertem Sinne von Fortschritt und Bewegung des Nationalgeistes da zu reden haben, wo zur Erhaltung Bereicherung des Inhaltes, zur Wiederholung Umgestaltung sich fügt, wo er schöpferisch den Kreis seines Lebens erweitert oder vertieft. Wir haben den Inhalt des Gesammtgeistes in den Einzelnen als Zusammengehörigen vertreten gefunden: wie geschieht es, wenn dieser Inhalt sich ändert?

Man pflegt die Fortschritte der Nationen auf verschiedene, mehr oder weniger einseitige Weise zu erklären.

Im Laufe unseres Jahrhunderts sah man in der philosophischen Geschichtsbetrachtung, und von hier aus auch in der öffentlichen Bildung, drei verschiedene Formen der Auffassung auf einander folgen, welche allmählich ihre gegenseitig kritische Ergänzung fanden. Die erste dieser Formen war die Hypostasirung der Principien. Aus Abstractionen, welche an und für sich berechtigt waren, allgemeinen Begriffen, welche geeignet waren, die eigenthümliche Lebensrichtung und schöpferische Thätigkeit eines Volkes treffend zu bezeichnen und von denen anderer Völker zu unterscheiden, oder die Erscheinung großer historischer Ereignisse im Zusammenstoß der Nationen zu kennzeichen, aus diesen allgemeinen Begriffen machte man Principien, welche jene Völker geleitet, diese Ereignisse hervorgebracht haben sollten. Fast wie in der früheren Naturbetrachtung für jede einzelne Erscheinung — anstatt den Prozeß und seine Bedingungen in ihr aufzusuchen — ein principium expressivum als Ursache

derselben angenommen wurde: legte man auch dem Verlauf der Geschichte Principien zu Grunde, welche „in die Welt treten". Solche Betrachtungsweise, deren Begriffe, wie gesagt, als zusammenfassende und übersichtliche Abstractionen noch so zutreffend sein mögen, gewährt keinerlei Einsicht in den eigentlichen Vorgang der Geschichte; denn die Principien schweben nicht in der Luft; im Volke und den hervorragenden Individuen desselben mindestens müssen sie wirksam sein.

Nicht sehr verschieden davon war die beliebte Form, den „Zeitgeist" zu personificiren. Die Frage nach dem eigentlichen Subject, nach dem Träger der Handlungen wird dabei noch mehr in den Schatten gestellt; der Zeitgeist ist seiner Natur nach ein durchaus unbestimmter Begriff, desto unbestimmter, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, davon redet, daß es innerhalb derselben Zeit, also auch des Zeitgeistes, Leute giebt, welche gegen ihn ankämpfen; aber auch bei einer glücklicheren Fassung desselben, wenn man ihn in seinen Gegensätzen begreift, wird er immer mehr geeignet sein, die Signatur als das Subject des öffentlichen Geschehens zur Anschauung zu bringen.

Trotz aller Uebertreibung stellte man sich dann der Wahrheit bei weitem näher, als man den Verlauf der Geschichte in eine Apotheose des Genius verwandelte. Aber die Uebertreibung ist nicht zu verkennen; man vergaß, daß auch das Genie nicht nach Belieben schaffen und lenken kann, man vergaß, daß auch das Genie Schranken hat nicht blos in der schaffenden Kraft, sondern vor allem in der ausbreitenden Gewalt, deren Bedingungen auch außer ihm liegen.

Nunmehr aber können wir den Grundsatz aufstellen, der in der neuesten Geschichtschreibung schon mit größerer oder geringerer Klarheit zur Anwendung gekommen ist: daß man, um das Völkerleben in seiner Entwickelung zu begreifen, jedesmal so genau und vollständig als immer möglich den ganzen Volksgeist ins Auge fassen muß; dies heißt, um es kurz anzudeuten, nichts Anderes, als: den Complex von Personen und deren Gliederung, den Complex von subjectiven Arbeiten und Thätigkeiten und ihre Gliederung, den Complex endlich von objectiven Antrieben, die aus der Natur und

der **Geschichte** der Personen, ihrer Handlungen und ihrer Verhältnisse, als Ziele und Ursachen weiteren Geschehens, sich ergeben. Nur durch eine solche Betrachtungsweise wird es möglich sein eine psychologische Analyse, d. h. eine wirklich erklärende Einsicht in historische Ereignisse zu gewinnen*). Versuchen wir, uns einige ganz allgemeine Grundzüge des Fortschrittsprozesses eines Volksgeistes zu vergegenwärtigen, innerhalb welcher mannichfaltige Modificationen möglich sind.

Da die Massen niemals im engeren Sinne des Wortes schöpferisch (productiv) sind, sondern nur aufnehmen, nachachtend und nachahmend handeln, immer einer Fahne folgen, die ein Hervorragender voranträgt, so sind es die Wenigen, mit einem Worte die Genies, welche, nicht willkürlich, sondern aus der gegebenen Geschichte, objective Ideen schöpfen, sie in der Masse — abge-

*) Ich will hier nur auf einen Punkt hinweisen, durch welchen ich in einem der nächsten Hefte darzulegen gedenke, wie bei allen bisherigen Fortschritten der Pragmatik die eigentliche psychologische Analyse dennoch neue Gesichtspunkte ans Licht zu stellen geeignet sein wird.

Neben den objectiven Verhältnissen der Politik, der force des choses oder wie man neuerdings sagt, der Logik der Thatsachen, neben den Interessen und den Leidenschaften pflegt man auch den sittlichen Ideen, denen des Rechts, der Billigkeit und des Culturfortschritts einen Platz unter den treibenden, lebendigen Kräften der Geschichte einzuräumen. Von der Wirksamkeit ästhetischer Motive aber in der Geschichte ist meines Wissens noch nirgends die Rede gewesen. Zwar von dem Einfluß politischer, überhaupt historischer Ereignisse auf die Blüthe oder den Verfall der Künste hat man oft gesprochen; seltener schon umgekehrt von dem Einfluß, den der Stand der Künste etwa auf die andern Formen des Cultur- und speciell des politischen Lebens ausübte. Man hat dies Causalverhältniß nicht mit der gleichen Unbefangenheit betrachtet, als das gegentheilige.

Wir aber wollen gar nicht auf die Beziehungen der **Kunst**, auf die Schöpfung und Anschauung ästhetischer **Gebilde** hinweisen; aber die Wirksamkeit rein ästhetischer **Motive** gedenken wir in Gebieten und Ereignissen nachzuweisen, welche dem Zwecke nach ganz und gar nicht auf das Schöne gerichtet sind, aber auch den Mitteln nach scheinbar von demselben ganz unberührt sind.

In der Gestaltung nicht blos des häuslichen und im engeren Sinne geselligen, sondern auch des gesellschaftlichen Lebens, in den eigentlich politischen Ereignissen des Krieges wie des Friedens werden wir neben den ethischen auch die ästhetischen Ideen als kraft- und maßgebende Principien wirksam sehen.

stuft — verbreiten, und das Ganze so in handelnde Bewegung versetzen; was natürlich eben so sehr von rein innerlicher Thätigkeit, von geistigem Fortschritt gilt, wie von jeder äußeren Action. Es ist bemerkenswerth, daß selbst die Wünsche und Hoffnungen der Massen immer zuerst von Wenigen, wenn auch nicht erzeugt, so doch zur Klarheit und zum Ausdruck gebracht werden. Wir müssen aus diesen Gründen bei diesem Verhältniß der Wirksamkeit hervorragender Individuen auf die Gesammtheit noch etwas mehr verweilen. Nur angedeutet aber mag hier werden, daß nicht alle historischen Bewegungen in dieser gleichsam idealen Art, unter der Leitung nämlich von genialen Führern auf dem Grunde objectiver Ideen, vor sich gehen. Die Massen gerathen zuweilen in eine ungezügelte Bewegung, überrennen ihre Führer, entwickeln eine gedankenlose Gewalt; das Allerleichteste im Reiche des Geistes ist es, irgend einen gegebenen Gedanken einfach zu verneinen; am Niederreißen und Zertrümmern kann Jeder mithelfen ohne sonderliche Anleitung; — auch am Aufbau könnte Jeder helfen, aber nur unter Leitung der Werkmeister; die Massen also, unfähig der positiven Gedankenarbeit, ohne Klarheit über das Ziel, ohne Bewußtsein über den Weg, vollziehen eine schlechthin verneinende und vernichtende Bewegung*). Aber nicht blos ohne, zuweilen auch durch Führer geräth die Masse in vergebliche oder verderbliche Bewegung, durch Führer, die zwar der Ideen entbehren oder ihnen widerstehen, aber Schwärmerei oder Klugheit genug besitzen, die Masse mit sich fortzureißen. —

Die schöpferische Thätigkeit des Geistes entspringt meist immer im Kopfe eines oder einiger Einzelnen, und es gewinnt deshalb leicht den Anschein, als ob die Individualität der einzige Factor wäre, den wir als Ursache der fortschreitenden und erhebenden Production anzunehmen hätten. In der That geschieht eine jede bedeutsame Schöpfung zunächst für die Gesammtheit; der Jäger braucht eine Büchse oder eine Armbrust,

---

*) „Das Volk entwickelt immer entweder zu viel Thätigkeit oder zu wenig. Bald wirft es mit seinen hunderttausend Armen Alles über den Haufen, bald geht es mit seinen hunderttausend Füßen wie die Schnecken." Montesquieu.

nur der Staat braucht Kanonen; der Schiffer einen Kahn, aber keine Flotte; wie die Werke des Krieges zeigen die des Friedens dasselbe Verhältniß: die Religiosität eines Einzelnen baut keine Kirche und gießt keine Glocken, für den Einzelnen bedarf es keines Rathhauses. Die monumentale Kunst überhaupt schafft Denkmale nicht für das Individuum und seine Familie, sondern für eine Stadt oder einen Staat, und wo etwa für einzelne Geschlechter monumentale Kunstwerke geschaffen sind, da haben diese Geschlechter in ihrem Leben nicht private, sondern öffentliche Bedeutung. Wenn aber die Werke des Geistes in Wahrheit für die Gesammtheit geschaffen sind, so geschieht es auch durch die Gesammtheit. Nicht blos, daß die materiellen Bedingungen solcher Schöpfungen mannichfaltige Kräfte in Anspruch nehmen, welche unmittelbar mitwirken oder mittelbar beisteuern müssen, sondern (wie dies bei rein geistigen, poetischen oder wissenschaftlichen Erzeugnissen der Fall ist, welche solcher materiellen Beihülfe nicht bedürfen) die geistige That selbst entspringt zwar an einem einzelnen Punkt, aber doch gleichsam aus der Kraftquelle der Gesammtheit. Der Gedanke, den ein monumentales Kunstwerk darstellt, ist niemals der eines individuellen Beliebens, sondern ein im weitesten Sinne historischer, allgemein verbreiteter geistiger Inhalt*); und man mag füglich den wahren Werth eines solchen danach messen, wie viel oder wenig es geeignet ist, dem öffentlichen Bewußtsein von dem dargestellten Inhalt einen entsprechenden Ausdruck zu geben.

Und nicht blos von den Dichtern werden wir behaupten dürfen, daß ihre Werke eine Veredlung und Begeisterung der Gesammtheit zu erwecken geeignet und darum dem Verständniß derselben entsprechend sein müssen, sondern selbst die wissenschaftlichen und selber die höchsten metaphysischen Untersuchungen, — welche unmittelbar nie ins Volksbewußtsein hinabdringen möchten — werden in ihrem Werthe geschätzt werden müssen

---

*) Daher denn auch die vorzugsweise monumentale, die Bau-Kunst, in ihrer Blüthezeit meist von Gewerkschaften und nicht von einzelnen Baumeistern betrieben wird, deren Namen uns deshalb auch weit seltener als die anderer Künstler überliefert sind. Vergl. Heft 3 Seite 259 dieses Bandes.

nach dem Einfluß, den sie mittelbar durch den gelehrten und lehrenden Theil des Volkes auf dessen Gesammtheit auszuüben im Stande sind. Es bleibt ein ewig denkwürdiges und darum hier der Erwähnung werthes Beispiel, welches der große Weise von Königsberg gegeben hat, wenn er in Bezug auf den Werth und Erfolg seines unsterblichen Werkes, der Kritik der reinen Vernunft*), die Frage nach dem Einfluß ihrer Resultate auf die große Masse als eine wesentliche betrachtet, „auf die große, für uns achtungswürdigste Masse“, wie er selbst hinzufügt.

Was nun für die Gesammtheit geschaffen ist, das muß sie erfassen, begreifen können; man begreift aber nur das, wovon die Elemente schon in Einem liegen. Soll das Genie den Volksgeist leiten, wie der Feldherr sein Heer, so beruht dies vor allem auf Verständniß; die Loosung, das Feldgeschrei vermittelt die Action. Die militärische Action freilich hat einfache conventionelle Zeichen, nicht so die Geschichte und die geistige Bewegung überhaupt. Allein schon die innere Thätigkeit des Heeres, die Begeisterung läßt sich nicht commandiren: dennoch geschieht sie unter gegebenen Bedingungen, in bestimmten Fällen gleichmäßig, sicher, durchgehend mit einem Schlage; auch hier wirkt die Loosung im bildlichen Sinne.

Die Möglichkeit nun einer solchen Gesammtwirkung auf den Volksgeist und in ihm beruht auf der gleichartigen Natur der Einzelnen; sie entspringt aus dem gleichen Verständniß der Ideen und deren gleicher Wirksamkeit auf die Vorstellungsmassen in jedem Einzelnen; kurz: aus der gleichen Abfolge des psychischen Prozesses bei Allen unter einer gegebenen Bedingung. Eine weitere Ausführung dieses Gedankens liefert die individuelle Psychologie in ihrer Theorie von den herrschenden Ideen und leitenden Vorstellungen, vom Einfluß gegebener Vorstellungen überhaupt auf andere Massen derselben. Herauszuheben ist von dort nur der Gesichtspunkt, daß diejenigen Ideen die kräftigsten sind, welche aus der eigenen Vorstellungsmasse sich als Resultat eines psychischen Prozesses ergeben; sie

*) Zweite Vorrede.

werden dann als eigene, nicht aufgedrungene, Ideen empfunden, sie führen eine innere Nöthigung mit, welche den Menschen durch ihn selbst emporhebt, sie schließen Klärung, Hebung, Festigung und Veredlung der Vorstellungsmasse ein. Solche Ideen zu finden, ist Sache der Führer, des Genies. Werden sie gefunden, so mag man eine zufällige Gunst oder vielmehr providentielle Leitung des Schicksals als letzte Ursache dafür anführen; inzwischen ist der Grund und die Bedingung dafür, daß das Genie trotz seiner viel edler gearteten Natur, seiner idealeren Denkweise dennoch auf die bewußtlose, unschöpferische Masse einwirken und sie geistig erheben und weiter führen kann, schon näher erkennbar. — Die allgemeinen, menschheitlichen Bedürfnisse, sei es der Erkenntniß der Natur im weitesten Sinne, sei es der praktischen Gestaltung oder der geistigen Erfassung des Lebens, oder der inneren, idealen Erfüllung und Erhebung desselben in jeder Art, gestalten sich zunächst bei den Völkern verschieden. Diese Bedürfnisse nun entspringen — und wechseln — bei jedem Volke je nach der Lage der objectiven Verhältnisse, der thatsächlich erreichten Stufe der Entwickelung, d. h. je nach den vorhandenen Vorstellungen, Empfindungsweisen, Gesinnungen u. s. w. Dichter und Denker, indem sie selbst zunächst auf dieser Entwickelungsstufe ihres Volkes stehen, bringen dadurch vor allem, daß sie eben diese allgemeinen Bedürfnisse selbst aufs Tiefste fühlen, dieselben zum Ausdruck, zur vollendeten, bestimmten, den Fortschritt bildenden Fassung und beziehungsweise dadurch zur Lösung *). (Lessing, Schiller und Göthe, Kant.) Sie, die Denker und Dichter, geleitet vom Durst des Wissens, tragen am stärksten, und man darf sagen leiden am schwersten, die Pein der Probleme, welche sich aus dem jezei=

---

*) Wir verweisen hier mit Vergnügen auf einen Vortrag des Prof. Dr. Ferd. Deycks zu Münster „Ueber die Wechselwirkung des Dichters und seines Zeitalters mit besonderer Rücksicht auf Göthe und Schiller." Münster 1860. In schöner Begeisterung und mit weitem und tiefem Blick wird dort, wenn auch vielfach nur in flüchtigen Andeutungen, wie die Natur eines Vortrages es wohl bedingt, an einem Beispiel das Verhältniß erwogen, welches uns hier beschäftigt.

tigen Stand der nationalen Wissenschaft ergeben, sie empfinden aufs Tiefste die glühende Sehnsucht nach der Erkenntniß und Erfüllung derjenigen idealen Forderungen, die dem öffentlichen Geiste aus den Keimen seiner Entwickelung erwachsen. Darum rechnen wir ihr Leben und Wirken nicht ihnen allein zu, sondern dem Gesammtgeist, aus welchem sie ihre Nahrung schöpften, für welchen sie dulden (wie Sokrates) oder siegen (wie Luther).

Nicht blos die Verbreitung, sondern auch der Ursprung aller Ideen ist von Bedingungen abhängig, die durchaus nicht individuell, sondern weithin in der Gesammtheit vorhanden sind; und es ist nur eine Bestätigung für die Wahrheit dieser Thatsache: daß die gefundene Idee nur für den gefunden ist, der sie zu suchen schon vorher geneigt und geeignet war.

Was also in Wahrheit für den Gesammtgeist geschaffen ist, das geht auch aus der Gesammtheit hervor. Nur aus den vorhandenen Elementen bildet sich das Neue, aus dem gegebenen Allgemeinen entspringt das Einzelne, und man kann darum sagen, der Prozeß des Allgemeinen ist es, der sich im Einzelnen vollzieht.

Betrachten wir die Schöpfungen des Genies, auf welchem Gebiete wir wollen: überall preisen wir als das Höchste, was in seiner Gestalt und Form so noch nicht vorhanden war, was neu und darum schöpferisch erscheint, uns aber dennoch so angemessen, so unserem besten Theil verwandt ist, daß wir sagen müssen, es ist uns „ganz aus der Seele" gedacht, gesprochen, gebildet. Das Wort des einen Genius löst die Zunge Aller; es spannt ihre Seelen und stillt ihre Sehnsucht zugleich.

Hier haben wir den Einblick zu gewinnen in den Aufbau aller Geschichte des geistigen Lebens; hier die Quelle zu erkennen und das Maß der Originalität im Weltlauf; wir sehen das ewige Gleichniß aller inneren Entwickelung, die beiden goldenen Schöpfungseimer an der Quelle aller geistigen That; es ist: die Allgemeinheit der Idee und die Individualität ihrer Gestaltung oder Auffassung im Einzelnen; aus dem Widerstreit und der Wechselwirkung dieser beiden Elemente entspringt jeder Fortschritt der Cultur. Man sagt gewöhnlich und mit Recht von der Religion, daß im Grunde genommen Jeder seine eigene

habe; aber nicht blos von den religiösen, auch von allen anderen Idealen des Lebens hat Jeder für seine Anschauung ein anderes Bild. Und doch sind alle diese Bilder nur das Bild von der Einen Idee und in ihr (ruht nicht, sondern) lebt die Einheit des Geistes aller Anschauenden. Wie das reine, weiße Licht in allem Sichtbaren erscheint und es sichtbar macht; wie es aber in unendlich mannichfach schattirte Farben sich scheidet und erst in den Farben Gestalt und Leben gewinnt: so die allgemeinen Ideen und die Individualität ihrer Auffassung.

Vor allem ist die Individualität das Fundament und die Würde des Menschen und des Menschlichen. Auf der ganzen Stufenreihe der Wesen bis zum Menschen herrscht auf jeder Stufe, in jeder Art nur Gleichheit der Kraft und des Gesetzes. Selbst im Kreise des Organischen bei Pflanzen und Thieren, wo das einzelne Wesen schon ein in sich geschlossenes Ganze ausmacht, ist ein jedes nur Exemplar der Gattung; zwar von einander verschieden, liegt doch die Kraft und die Bedeutung eines jeden nur in der Gleichheit mit allen, und selbst das Maß der Besonderheit ist durch den Charakter der Gattung auf festbestimmte Grenzen beschränkt. Kein einzelnes Wesen kann hier über die anderen sich wahrhaft und wesentlich erheben, und darum noch weniger die Erhebung der anderen bewirken. Im ewigen Einerlei leben die Kräfte in den Arten fort. Anders der Mensch. Der Adel seiner Kraft ist seine eigenthümliche, individuelle Gestaltung.

Die letzte Ursache der Individualität ist bis jetzt und vielleicht für immer in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die Thatsachen aber, welche die Individualität einschließt, sind offenbar. Sie besteht allerwege in einer Zusammenfassungskraft, deren Maß, bei Allen verschieden, fast ein unendliches ist; ihr Gegenstand aber sind die allgemeinen, in allen Menschen wirkenden Ideen, welche das Gleiche und den Gehalt des Menschenthums ausmachen. Nicht in der Einzelheit schlechthin, nicht in der Absonderung und Absonderlichkeit besteht das Wesen und die Würde der Individualität; nein! vielmehr besteht sie in der Strahlenbrechung der allgemeinen Menschheitsideen, in dem Maße und der Art, wie sie und ihre historischen Erfolge zusam-

mengefaßt, wie sie dadurch neu gestaltet und zu neuen geistigen Erfolgen befruchtet werden. Was sich bei der Betrachtung der großen durchschnittlichen Masse dem Auge des Forschers entzieht, wird an den hervorleuchtenden Geistern klar und erkennbar. Man kann den Inhalt eines ganzen Buches, ja eines schriftstellerischen Denkerlebens in wenige Begriffe zusammenfassen; mit wenigen Worten kann man die geistige Schöpfung eines Plato, eines Spinoza, vorausgesetzt, daß man ihrer vollkommen kundig ist, zusammenfassend wiederholen. Ja den historischen Kern, den geistigen Gewinn und Gehalt eines ganzen Jahrhunderts, einer ganzen Nation erfassen wir klar in den wenigen schöpferischen Ideen, welche darin herrschend gewesen. So giebt es einzelne Individuen, welche in ähnlicher Weise in ihrer Person den Inhalt ihres eigenen Volksgeistes zusammenfassen; sie sind gleichsam solche personificirte, herrschende Ideen, in ihnen findet das Allgemeine selber eine neue, bestimmte, individuelle Gestalt, weil sie nicht blos Exemplare, sondern Producte des Allgemeinen sind; von der Vorsehung dazu bestimmt, laufen in ihrer Seele, als einem Brennpunkt, die Strahlen des gesammten geistigen Lebens zusammen.

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen; alles in uns, an uns, ist ein Erfolg der Geschichte; wir sprechen kein Wort, wir denken keine Idee, ja uns belebt kein Gefühl und keine Empfindung, ohne daß sie von unendlich mannichfaltig abgeleiteten historischen Bedingungen abhängig ist. Auch die Heroen des Geistes sind solche geschichtliche Wesen; aber sie sind es in zwiefacher Hinsicht: nicht blos Wirkungen, sondern dann auch Ursachen der Gestaltung des nationalen Geisteslebens. Weil sie dem Boden des Nationalgeistes entspringen, können sie auch wiederum auf ihn wirken. Wie Blüthe und Frucht das Ziel und der Ertrag des ganzen Lebens einer Pflanze ist, wie dann aber in dem kleinen Kern der Frucht wiederum die ganze Lebensfülle eines mächtigen Baumes vorgebildet liegt und aus demselben sich entfaltet: so sammelt der Gesammtgeist einer Nation sich in ihren Heroen und findet dann in ihnen neue Trieb- und Bildungskraft.

Eben daher kommt es auch, daß die Heroen des Geistes

in den glücklichen Epochen gesteigerten Fortschritts selten einzeln erscheinen, sondern ihrer viele, bald unabhängig von einander, bald sich gegenseitig hebend und stützend und aufklärend, zusammenwirken.

Aber klarer noch als aus der einsamen Schöpfung des Genies tritt uns die Wirkung des öffentlichen Geistes da entgegen, wo eine größere Anzahl von Männern, aus der Mitte des Volkes heraustretend, zusammenwirken und dem inneren Fortschritt desselben Form und Ausdruck verleihen. In einer gesetzgebenden Versammlung z. B. treten zwar die Einzelnen mit ihren Ansichten hervor; aber es ist nicht das Belieben und das Meinen des Individuums, von welchem ausgegangen oder worauf gezielt wird, sondern das Rechtsbewußtsein der Gesammtheit ist es, welches aus der relativen — je durch die bisherige Entwickelung entstandenen — Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, aus dem Bedürfniß zur Erfüllung, aus der Aufgabe zur Lösung sich hindurchringt. Es sind nicht die Neigungen und Meinungen der Einzelnen als solcher, es sind die möglichen verschiedenen Gestaltungen des Allgemeinen, welche in einer solchen Versammlung, sich gegenseitig erhellend, zur Klarheit und Einheit gestaltet werden.

Wir haben hiermit gleichsam die Lichtseite des Verhältnisses zwischen der Gesammtheit und den Einzelnen gezeigt; es ist aber wohl zu beachten, daß auch auf der Schattenseite das Verhältniß dasselbe bleibt.

Immer beurtheilt man ein Volk und einen Volksgeist nach seiner Geschichte; dies geschieht, und geschieht mit Recht, obgleich man sehr wohl weiß, daß nicht alle Theile unmittelbar bei der Thätigkeit des Ganzen betheiligt sind. Ein beträchtlicher Antheil des organischen Ganzen verholzt, steht fast passiv in der Mitte des lebendigen Baumes.

Nur in der tropischen Hitze politischer Leidenschaft aufgeregter Zeiten bilden sich keine festen Massen*); wild und üppig

*) In den tropischen Ländern haben auch die stärksten Gewächse keine festen Jahresringe, wie unsere Bäume, nach denen man ihre Lebensdauer noch in den Kohlenlagern ersehen kann.

blühend wuchert das politische Bewußtsein gestaltenreich, um gestaltlos wieder hinzuwelken; im gemäßigten Klima politischer Vegetation dagegen findet die Verholzung von selber statt und man kann sie an den festen Jahresringen von allerlei ständischen Unterschieden und Institutionen auch spät noch erkennen. Aber auch dieses Maß der weiter oder enger verbreiteten Passivität ist ein Element in dem verschiedenen Charakter eines jeden Volkes oder verschiedener Epochen seiner Geschichte.

Wenn in despotisch regierten Staaten ein Einzelner oder Wenige die geschichtlichen Thaten des Volkes zu vollziehen scheinen, dann täusche man sich nicht; man glaube nicht, daß Verdienst und Schuld jener Thaten dem Volke fremd und nur dem Herrscher anzurechnen seien. „Wenn Rink die Nicobaren fragte, wer unter ihnen zu befehlen habe, so antworteten sie lachend, wie er glauben könne, daß Einer gegen so Viele etwas vermöge“ *). Was Gutes geschehen kann, ist der Vorzug, was Uebles geschehen darf, ist Nachtheil und Schuld der Gesammtheit.

Wir sind so geneigt, wenn es sich um die Ursache irgend einer Wirkung handelt, nur das eine Ende des Geschehens ins Auge zu fassen und die ganze Reihe der Bedingungen, welche zur Erscheinung jener Wirkung gehören, zu übersehen; daher glauben wir immer an kleine Ursachen großer Wirkungen. Wir finden es wunderbar, daß ein kleiner Funke ein Pulverfaß in Brand steckt und eine Stadt in Asche legt. Nicht der Funke ist es, sondern die Natur des Pulvers; der Funke hat nicht mehr gethan und nichts mehr vermocht, als wenn er auf ein Wollenzeug gefallen und ein kleiner Brandfleck sein Erfolg gewesen wäre; er hat eben ein wenig Wärme verbreitet, das ist alles, was ein Funke kann. An der Natur und Beschaffenheit eines Volkes liegt es, ob es durch den idealen Funken aus dem Kopfe eines Einzelnen explodiren kann, oder nicht.

---

*) Selbst ein Napoleon bedurfte oft genug des officiellen Betruges gegen das Volk. Man vergleiche u. a. (bei Pertz, Bedeutung des Jahres 1810) die gradezu grobe Gleißnerei, welche er seinem Bruder, dem spanischen Senat und sich selbst auferlegen will; und wenn „Heuchelei der Tribut ist, den das Laster an die Tugend zahlt“, so bietet er einen hohen Tribut.

Auch unbewußt und unthätig für das Allgemeine gehören alle Individuen eines Volkes, Staates, zur objectiven Einheit des Ganzen; sie haben dann für dies Ganze keine Bedeutung, aber eben dies ist für das Wesen dieses Volsgeistes bedeutungs- und zuweilen verhängnißvoll. Liegt der erhöhte Grad der Lebendigkeit des Volksgeistes darin, daß Jeder wenigstens ein deutliches Bewußtsein von ihm habe, so ist es die Aufgabe der Gesellschaft eben hierfür Sorge zu tragen. Die überlieferte, abstracte, verdichtete Vorstellung von der Gemeinschaft, zu der er gehört, die ein Jeder besitzt, muß in dem Bewußtsein eines Jeden so viel als möglich zur Entfaltung gelangen. Wir haben oben bereits angedeutet, daß dies besonders dadurch geschehen kann, daß Jedem irgend ein Act der Mitwirkung für öffentliche Interessen zugestanden werde. Im Unterschied von der absoluten Despotie und dem alles verwaltenden und verwesenden Polizeistaat, werden Gemeindeverwaltung, allgemeine Wahlen u. s. w. Jeden in die Mitte des Vorstellungskreises führen, von welchem er die Zwecke der Gemeinschaft und ihren Charakter einigermaßen überschauen kann. Bei den Griechen waren außer den politischen Institutionen auch noch die öffentlichen Feste und ganz besonders die olympischen Spiele solche Pflanzstätten des Gemeinsinns. In unseren Zeiten ist es die Presse, welche dadurch, wo nicht die Mutter, doch die Hebeamme der öffentlichen Meinung wird.

Man darf sich nicht der Täuschung hingeben, welche man bei so vielen ideologischen und abstract rationalisirenden Politikern findet, daß die Gesellschaft nämlich von vorne herein aus lauter absoluten, freien, selbständigen Individuen besteht; es ist auch durchaus verfehlt, weil vergeblich, zu fordern, daß dies zum Princip der Gesellschaft, zum Fundament und zur Voraussetzung derselben gemacht werde, darauf ihre Institutionen zu gründen sind. Vielmehr ist dies nur eines der höchsten Ziele der Gemeinschaft und sie hat alle erziehende Gewalt noch lange hin darauf zu wenden, daß die Gesellschaft in allen ihren Gliedern und Gliederungen den Standpunkt erreiche, von welchem Jene, als von einer leeren Voraussetzung, ausgehen*).

---

*) Gleichwohl kann man den Vorzug der modernen Sittlichkeit erkennen

In der Gesammtthätigkeit also des öffentlichen Geistes findet fortwährend eine Vertheilung an die verschiedenen Massen und Schichten der Bevölkerung statt, in denen gleichzeitig die mannichfachen Seiten seines charakteristischen Inhaltes vertreten sind. Es schließt sich hieran aber noch ein anderes Verhältniß von der größten Wichtigkeit, das bis jetzt fast ganz der Zufälligkeit der von den Einzelnen ausgehenden Antriebe anheimgegeben ist, während es für eine wahrhaft weise, leitende und erziehende Politik der Gegenstand einer freilich überaus schwierigen, aber höchst fruchtbaren Fürsorge sein könnte und sollte. Wir meinen den Gegensatz der activen, in wirklicher Thätigkeit begriffenen und der ruhenden Kräfte, und, was sich daran anschließt, der latenten und der freien Kräfte*).

Dieser Gegensatz spielt im geistigen Leben überhaupt eine bedeutende Rolle. Auch im Individuum nämlich findet fortwährend der Unterschied statt, dessen was er in jedem Moment wirklich als Thätigkeit vollzieht, was er denkt, anschaut und fühlt oder will, und dessen, was je nach der Stufe seiner Ausbildung den Inhalt seines geistigen Daseins ausmacht. Davon, daß ich jetzt irgend einen wissenschaftlichen Satz wirklich denke,

---

und preisen, daß sie die gesellschaftliche Berechtigung nicht, wie es in der sittlichen Anschauung der Alten fast durchgehends geschieht, von der **Kraft** des Individuums herleitet und abhängig macht. Auch der Schwache an Geist und Leib ist uns in einem ganz anderen Sinn und Maß Gegenstand der sittlichen Fürsorge.

In der Sclavenfrage würde man ebenfalls wohlthun, nicht so abstract von freien und selbständigen Menschen zu reden, und dafür desto eifriger und aufrichtiger auf eine wahrhaft befreiende und erziehende Fürsorge zu denken. Ein moderner Philosoph aber hätte besser gethan, sich nicht ohne Weiteres auf die Seite des Aristoteles zu stellen, und aus den geistigen Mängeln der Sclaven, anstatt auf die Pflicht einer sittlichen und erziehenden Fürsorge, auf das Recht der Sclavenhalterei zu schließen.

*) Beide Gegensätze bezeichnen nicht ganz das Gleiche; ruhende Kräfte sind solche, die vorhanden aber nicht in Wirksamkeit sind; latente solche, die noch nicht vorhanden, deren Bedingungen aber gegeben sind, so daß sie in jedem Moment ins Leben gerufen werden könnten. Ein erlerntes Handwerk, das nicht betrieben wird, ist eine ruhende, die Fähigkeit des Ungelernten, eines zu lernen, ist eine latente Kraft.

unterscheidet sich, ob ich ihn nur früher einmal gedacht habe und ihn also als Wissen besitze; ein Unterschied, auf welchen schon Aristoteles sehr oft zurückkommt; kurz gefaßt, der Unterschied zwischen geistigem Besitz und geistiger Arbeit.

Man sieht wohl auf den ersten Blick, welche Bedeutung dieser Gegensatz für das Wesen und Leben des Volksgeistes hat, und welche Aufgaben daraus denen erwachsen könnten, die eine Leitung des öffentlichen Geistes übernehmen. Wie fragmentarisch erscheint dagegen alles, was die menschliche Gesellschaft oder der Staat bis jetzt den höchsten Vorständen der Cultur als Aufgabe zuweist; mit Ausnahme des eigentlichen Erziehungswesens*) so geringfügig, daß es oft von den polizeilichen Vorkehrungen zur Hemmung des geistigen Lebens übertroffen wurde.

Im Individuum überwiegt immer die ruhende Kraft gegen die wirkliche Action; diese aber ist dann am vollkommensten, wenn sie sich auf jene wenigstens so viel wie möglich stützt. Die Wirkung ist die vollkommenste, in welcher der ganze Mensch wirkt, d. h. mit all seinem Wissen und Können.

Geschätzt wird der Mensch nach seinen ruhenden Kräften, nach seinem Wissen und seiner Ausbildung, aber Geltung, Einfluß und Bedeutung findet er nur nach und von den activen.

Ein Staat darf nicht zu viel ruhende Kräfte haben; denn für den Staat genügt nicht die Schätzung, sondern allein die Geltung, und bald verliert er mit dieser auch jene. Jeder Staat freilich bedarf der überschüssigen und darum ruhenden Kraft; jede Ursache eines eintretenden Mangels oder stärkeren Verbrauchs würde ihn sonst von seiner Höhe herabdrücken. So z. B. muß der Staat auch im Frieden die überschüssige Kraft besitzen, mit

*) Und sind nicht die meisten bedeutenden Fortschritte auch auf diesem Gebiete von Einzelnen, nur innerlich Berufenen, hervorgegangen? und hat sich dann der Staat nicht oft eher abwehrend als aufmunternd gegen sie verhalten? Die Basedow und die Campe, die Pestalozzi und Herbart haben auf eigene Hand den Weg der Besserung betreten müssen; der zuletzt Genannte hat nur in W. v. Humboldt, so lange er preußischer Minister war, zwar eine schwache Unterstützung, aber wenigstens eine Aufmunterung für seine pädagogischen Bestrebungen gefunden.

der er in einem Kriege sich vertheidigen könnte. Uncivilisirte Staaten und unpolitische Nationen aber sind daran zu erkennen, daß sie zu viel ruhende Kräfte haben. Als einen idealen Zustand, der schwer und selten zu erreichen sein mag, können wir es bezeichnen, wenn die Kräfte jederzeit verwendet, aber so mannichfach geartet sind, daß sie leicht anders verwerthet werden können*). Alles dies gilt von rein geistigen Kräften eben so sehr wie von physischen; und dies in noch gar mancher Beziehung. Müßige Hände sind die Vorboten von Banquerutten; müßige Geister das Vorzeichen von Verdumpfung oder — Gährung. Wann wird die Zeit kommen, da man diese Verhältnisse in Bezug auf das geistige Leben eben so genau erkennen wird, wie die Nationalökonomie sie in Bezug auf materielle Kräfte uns klar vor Augen stellt? Welchem glücklichen Genius wird es vergönnt sein, Grundsätze zu entdecken, nach denen der Strom des öffentlichen Geisteslebens so regulirt werden kann, daß er nicht blos in seiner reißenden, verwüstenden Gewalt gezügelt, sondern auch vor Versandungen und Verschlämmungen und unnöthigen Krümmungen geschützt wird!

Wir haben von der möglichen Veränderung im Inhalt des Volksgeistes gesprochen, und von der Vertheilung der Kräfte, die sich daran knüpft; daneben aber findet eine andere stetige Veränderung statt, nämlich die der Personen, der Subjecte und Träger des Volksgeistes. Die Generationen sterben dahin und andere treten an ihre Stelle. Hier droht unserer Betrachtung des Volksgeistes ein gewaltiger Bruch; der Tod, so scheint es, vernichtet die Einheit und damit das Wesen und das Leben des Volksgeistes. Aber der Strom des öffentlichen Geistes fluthet unaufhaltsam — so lange er innerlich wahrhafte Existenz behält — fort; tausend Herzen stehen an einem Tage still, aber tausend andere beginnen zu schlagen, und lebendig schreitet der Gesammtgeist über die Gräber vergangener Geschlechter hinweg, die sein Leben gelebt, denen er sein Leben gegeben hatte. Die

*) Man vergleiche stehende Heere und Miliz, Rußland und die Schweiz. Auch die Miliz ist ein Beweis von überschüssiger Kraft über den Friedensbedarf, aber keine brachliegende.

Fülle des inneren Daseins, des geistigen Gehalts wird nicht vermindert; vielmehr verjüngt sich, vollends wenn wir an die Blüthe eines Volkslebens denken, Alles was das Leben des öffentlichen Geistes jemals erfüllt hat, fortwährend von Neuem.

Wenn der Volksgeist nur in den gegenwärtig Lebenden seine Existenz hat, so kann man fragen: wie verhält er sich zu seiner eigenen Vergangenheit?

Ist diese etwa für ihn eine bloße Ueberlieferung, Erzählung eines Gewesenen, ist sie bloße Geschichte? Ich will nicht auf den ungeheuren Unterschied der eigenen und fremden Geschichte hinweisen; auch davon wollen wir schweigen, daß, da die Geschlechter nicht gleichaltrig dahinsinken und gleichaltrig neu erstehen, fortwährend Leben und Geschichte sich mischen; von alle dem abgesehen, hat schon das unmittelbare, praktische Lebensbewußtsein der Völker eine ganz andere Auffassung von dem Wesen seiner Dauer über den Wechsel der Zeiten. Sie sagen z. B., wir Schweizer haben gekämpft, gesiegt oder das Leben der Freiheit geopfert, bei Sempach, bei Laupen und am Tage von St. Jacob.

Wir Schweizer?! Ruhen die Gebeine deren nicht längst, die ihre Kraft der feindlichen Kraft entgegenstellten, der fremden Macht obgesiegt, oder einem muthvollen, freiwilligen Opfertode sich geweiht? Und dennoch sagen Sie: wir haben gekämpft; die Gebeine ruhen, aber der Geist lebt fort; die damals gekämpft haben, sind für Sie nicht andere Leute und zugleich etwa die Vorfahren, sondern sie sind die Träger desselben Geistes, der Sie beseelt, von dessen Beseelung Sie für Zeiten der Gefahr die gleiche Kraft und den gleichen Muth mit der gleichen Freiheitsgesinnung erwarten. Und nicht würdig ist ein Volk sich bei dem Namen seiner Väter zu nennen, wenn es nicht den Geist derselben erhalten hat. In diesem „Wir“ aber, worin man das eigene Dasein mit dem der Vergangenheit zusammenschließt, liegt der Gedanke einer Continuität des geistigen Daseins. Wir müssen uns zu der Anschauung erheben — und auch eine metaphysische Fassung und Rechtfertigung des Begriffs finden — daß das Leben des Volksgeistes, trotz dem Wechsel nicht blos der subjectiven Thaten, sondern auch der individuellen Subjecte

dieser Thaten, eine continuirliche Einheit bildet. Ist ja auch dies außer allem Zweifel, daß wir den Charakter irgend eines Gesammtgeistes nicht blos nach der Erscheinung desselben in irgend einer Zeit, sondern eben so sehr nach der ganzen Länge der Zeiten wie durch die Breite seiner Massen beurtheilen.

Blicken Sie auf diese Wappen!*) Sind sie etwa bloße, täglich neu zu ersetzende Zeichen der Verständigung? Würde ein Anführer im Kriege, statt sie in den Fahnen zu führen, vielleicht die eben so bequemen Ordnungszahlen wählen? Es sind auch nicht blos Bilder, mit denen die Einzelnen, welche ihnen folgen, nach zufälligem Maß mehr oder weniger alte Erinnerungen verknüpfen, sondern sie sind die Symbole der Continuität des ererbten, öffentlichen Geistes; in diesem Zeichen haben die Väter gesiegt, in ihm wollen auch die Söhne, wenn es gilt, wieder siegen. Diese Continuität und das Bewußtsein derselben ist überall der Vorzug des Adels. Die Continuität im Volksgeist und das verbreitete Bewußtsein derselben, ist auch sein Adel**).

---

*) Der einzige Schmuck, welcher die glatten Wände im Saale des Großen Raths von Bern ziert, ist ein Reliefsfries, welcher die Wappen sämmtlicher Kantone darstellt.

**) Das Gewicht, welches ein„ ehrliches Begräbniß" bei allen gebildeten und die Leichenceremonien auch bei allen ungebildeten Völkern haben, beruht keineswegs blos auf dem Widerschein, welchen die Ehre, die man dem todten Leichnam erweist, auf die lebenden Angehörigen werfen soll; vielmehr drückt sich darin so unmittelbar der Geist der Continuität und die Continuität des Geistes aus, daß Vico, einer der ersten, die mit Tiefblick die geistige Lebensbewegung der Gesammtheiten erfaßt haben, die Leichenbestattung als ersten Eckstein in dem Bau menschlicher Cultur betrachten konnte.

Der etwaige Einwand, daß alle Leichenfeier auf religiöse Anschauungen zurückgeht und mit diesen mehr als mit nationalem Bewußtsein zusammenhängt, ist viel mehr geeignet unsere Ansicht zu unterstützen als zu widerlegen. Denn diesem Gedanken weiter nachgehend würde man finden, wie viele von den mannichfachen Gebilden verschiedener religiösen Anschauungen nicht blos auf verschiedene Naturbetrachtung sich gründen, sondern namentlich auch auf die Züge des innerlich-menschlichen Gesammtlebens. Es erfordert alle Behutsamkeit nicht blos der historischen, sondern auch der psychologischen Forschung, bevor man im Völkerleben entscheidend aussprechen kann, was als Grund und was als Folge in Erscheinung getreten ist.

In praktischer Beziehung schließt sich an den Begriff der Continuität die Frage nach der etwaigen Ausdehnung, in welcher er angewendet werden soll, von deren Beantwortung tiefgreifende, charakteristische Unterschiede der Nationalgeister sich herleiten. Die Generationen sterben dahin und der Gemeingeist regenerirt sich durch das nachwachsende Geschlecht; nun ist aber die Frage, ob die Continuität sich nicht auch auf die Familien ausdehnen, ob nicht auch die Vertheilung der Arbeit sich nach Classen oder Geschlechtern continuirlich wiederholen soll. Noch ist das Kastenwesen in allen seinen feineren oder gröberen, strengeren oder milderen Formen, für größere oder kleinere Kreise eines Volkes bei dem allergrößesten Theile der Menschheit in Gebrauch; Maß und Grund seiner Berechtigung aber ist überall eine offene Frage. Psychologisch betrachtet, handelt es sich hier um den Gegensatz, ob die nachwachsenden Träger des Volksgeistes immer wieder aus denselben Verhältnissen und Bedingungen hervorgehen, oder sich demselben aus individuellem Trieb und Drang zuwenden sollen.

Offenbar schließt die praktische Seite dieser Frage sie mit einer andern zusammen, welche sich ebenfalls auf das Maß der Continuität im Volksgeiste bezieht.

Neben der Erhaltung des Gegebenen steht das Streben nach Fortschritt, neben der Tradition des Alten die Gestaltung des Neuen. Aber selbst wessen Gesinnung ausschließlich für die Erhaltung des Ueberlieferten eingenommen, wenn er nicht durch egoistische Parteiinteressen geblendet ist, wird zugestehen müssen, daß die Entfaltung eines kräftigen und gedeihlichen Lebens da unmöglich ist, wo in breiten Schichten der überlieferte Beruf an Geschlechter, die That an die Geburt gekettet ist. Die Natur scheint feste Regeln gesetzt zu haben, nach denen im Großen und Ganzen die innere, geistige Fortpflanzung frei bleiben muß von den Banden der leiblichen; Regeln, deren psychologische Gründe einzusehen, keine schwierige Sache ist. Wie wenig übrigens eine ehrlich gemeinte Tendenz zur Erhaltung des Ueberlieferten mit einer kastenartigen Vererbung des Berufs nach Geschlechtern solidarisch verbunden ist, dies kann man an den Instituten erkennen, welche innerlich betrachtet, den Kasten so ähn-

lich, aber gerade darin von ihnen völlig verschieden sind, daß ohne Schranke alle Geschlechter und Stände ihnen zuströmen dürfen. Es sind die geistlichen Orden, in denen das Cölibat vorgeschrieben ist. Gewiß wird man diesen Orden den Ruhm nicht streitig machen können, daß sie auf eine zureichend starre Weise den überlieferten Geist zu erhalten wissen, ohne daß das Band leiblicher Erbschaft ihnen zu Hülfe kommt. Größer als die Freiheit von weltlichen Lüsten und Sorgen — welche ohnehin wie ein Proteus in hundert andern Formen erscheinen und das menschliche Herz bestricken — möchte ich daher den Vorzug der Ehelosigkeit bei der Priesterschaft achten, daß diese genöthigt wird, durch immer erneute Aufnahme aus der weiten Laienwelt sich zu ergänzen.

Fassen wir nun die continuirliche Einheit des Volksgeistes als das Allgemeine, jede individuell bestimmte Zeit aber als das Besondere, so kehrt uns in einer neuen Form derselbe Gegensatz wieder, welchen wir vorhin besprochen haben. An diese Form des Gegensatzes aber knüpfen sich alle Kämpfe eines Volkes um den Fortschritt seiner Entwickelung. Wir wissen bereits, daß der Gegensatz kein absoluter ist, daß seine Glieder einander nicht ausschließen. Das Allgemeine ist seiner Natur nach bleibend, auch in den verschiedenen Formen, die es annimmt, in den verschiedenen Personen, in denen es sich manifestirt, das Gleiche; die Individualität ist ihrer Natur nach frei; sie ist eben was sie ist, nur durch die Freiheit, aber diese hat ihr Maß und ihre Schranken an dem Allgemeinen, welches individuell dargestellt werden soll*). Für unsere Frage ergiebt sich daraus

---

*) Dieses Verhältniß zwischen den beiden Begriffen des Allgemeinen und des Besondern ist keineswegs ein bloßer Erfolg ihrer dialektischen Natur in dem üblichen Sinne. Wir werden nämlich in anderen Gebieten nicht dasselbe behaupten dürfen: wenn die Körper nach den Fallgesetzen sich bewegen, sobald sie des Stützpunktes entbehren, so erscheinen diese Gesetze außerhalb des luftleeren Raumes immer modificirt. In der That aber sind mitwirkende Ursachen, welche außerhalb dieser Gesetze liegen, oder eine Coincidenz anderer Gesetze vorhanden, nicht aber eine wirkliche Individualisirung des Allgemeinen selbst. Nur von den psychischen Erscheinungen kann man mit Bestimmtheit behaupten, daß das Allgemeine sich in ihnen individualisirt, womit auch die

der natürliche Grundsatz: daß die Continuität des Volksgeistes sich auf das Allgemeine desselben, auf seine Ideen und Tendenzen zu beziehen hat, nicht aber auf die Individuen, auf die Subjecte, welche seine Träger sind. Wenn diese frei sind, wenn sie schrankenlos aus allen Ständen hervorgehen*), werden sie für den Fortschritt sorgen, gemäß ihrer individuellen Natur, die sich auf andere Jugendverhältnisse gründet. — Ein Staat so gut, wie ein einzelner Mann, kann seinem Charakter und seinen Grundsätzen treu bleiben und dennoch, frei und schöpferisch denkend, sich weiter und reicher gestalten.

Wir haben so eben von den Schranken gesprochen, welche die freie Individualität am Allgemeinen habe; fügen wir noch hinzu, daß auch das Allgemeine selbst, weil es ein menschliches und darum nicht Unendliches ist, seine Schranke hat, die sich durch das Maß der Möglichkeit, verschiedene individuelle Formen anzunehmen, ausdrücken läßt, so können wir wenigstens andeutend auf die Gründe hinweisen, aus denen auch der Untergang eines Volkes und Volksgeistes zu erklären ist.

Wenn einerseits die Massen und besonders ihre durch ererbten Vorrang oder erworbenen Vorzug an die Spitze gelangten Führer einem schrankenlosen Individualismus sich ergeben, dann verwest das geistige Band, das sie einigt, und sie zerfallen in eine atomistische Vielheit.

Die politischen Tugenden sind von den moralischen verschieden, aber nicht unabhängig. Auch die Moralität der Einzelnen ist nichts Anderes, als ihr Sinn für die allgemeinen Grundsätze, für die sittlichen Ideale der Gesammtheit, die Fä-

---

Entwickelungsfähigkeit des geistigen Allgemeinen selbst zusammenhängt. — Ob es auch im Reiche des Organischen eigentliche Individualisirung in diesem Sinne gibt, kann man wohl jetzt noch nicht entscheiden.

Es ist übrigens wohl zu beachten, daß selbst im Reiche des Psychischen zwar die Erscheinungen, aber keineswegs die Gesetze individualisirbar sind. —

*) Der höhere Organismus ergänzt sich mit allerlei Nahrung, von einem Punkte aus für alle verschiedenen Glieder des Leibes; nur das Anorganische erweitert sich, indem es das Angemessene an den einzelnen Theilen anzieht; das Organische assimilirt es sich.

higkeit und die innere Nothwendigkeit, sich selbst und sein schlechthin individuelles Belieben und Genießen dem Anspruch der allgemeinen Gesetze unterzuordnen. Wenn nun die Moralität der Massen in Egoismus erstickt wird, wenn sie den schlechthin individuellen Interessen sich widmen, wenn sie den trennenden Leidenschaften fröhnen, von der Sinnenlust und Habsucht bis zum rein persönlichen Ehrgeiz; wenn gesetzlose Willkür für Freiheit geachtet und das Gemeinwohl dem Eigensinn geopfert wird, wenn die Thätigkeit und Theilnahme für diejenigen geistigen Schöpfungen schwindet, die den Gehalt des Volksgeistes ausdrücken und ihm Glanz verleihen, und so die Palladien des Gesammtgeistes mehr und mehr entweiht werden; wenn die leitenden Gewalten entweder unfähig sind, innere moralische Antriebe zu erwecken, oder gar sie zu vermeiden und vollends zu ertödten nothwendig finden; — wenn so das Allgemeine als das Ideale sein Leben im Volke verliert, dann stirbt der Volksgeist dahin, wie reich er an innerem Gehalt gewesen sein mag.

Oder wenn andererseits das Allgemeine selbst das Ziel seines Daseins erreicht, wenn es seine möglichen Formen erschöpft, diese durch einander kritisch zersetzt, und so das Ganze sich aufgezehrt hat; oder wenn fremde Elemente des geistigen Lebens in starkem Zudrang und mit kritischer Gewalt eindringen und das Einheimische überwuchern und überwinden; wenn vielfältige Berührungen mit fremden Völkern (sei es im erobernden Siege über sie oder in der Niederlage vor ihnen, sei es in einem ausdauernden, vielseitigen, friedlichen Handelsverkehr) die gleiche oder gar höhere Berechtigung fremder Ideale vor Augen legen; wenn dadurch der Sinn für das Ideale und seine Nothwendigkeit überhaupt mit dem für die eigene, ererbte, individuelle Form desselben zu Grunde geht oder zu höheren Zielen emporgehoben wird, dann offenbart sich die endliche und beschränkte Natur auch des beziehungsweise Allgemeinen und es erweist sich als eine blos individuelle Form des der gesammten Menschheit einwohnenden und als höchstes Ziel vorschwebenden Allgemeinen. So sind die Phönizier, die Griechen, die Römer vom Erdball verschwunden. Freilich die geistigen Daseinsformen so wenig als die körperlichen verschwinden in das Nichts. Aber nicht in der organischen Form zusammen-

gehaltenen (concreten) einheitlichen Lebens, sondern zurückgekehrt in die elementare Gestalt vereinzelter Gedanken sind sie als Elemente in das Leben späterer Volksgeister eingegangen; und nur die Gelehrsamkeit weiß alle diese Elemente zu einem musivischen Gemälde zusammenzusetzen, welches zwar ein todtes, aber doch ein getreues Abbild dessen ist, was einst lebendig gewesen.

Wir haben versucht, einen Rahmen zu geben, innerhalb dessen man die Thatsachen fassen kann, welche das Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit betreffen. Wollten wir uns anheischig machen, zu zeigen, wie die Beziehungen, die wir im Allgemeinen angedeutet haben, sich sämmtlich in den Erscheinungen des wirklichen Völkerlebens specialisiren, ja wollten wir nur die Zahl dieser Beziehungen ergänzen und von denen, die thatsächlich noch vorhanden sind, auch nur eine ähnliche Andeutung geben, müßten wir uns noch weit verbreiten. So z. B. haben wir bisher nur von den Männern geredet, weil ihnen der Beruf der schöpferischen Thätigkeit und alles praktischen Gemeinlebens zugewiesen ist. Aber auch die Frauen, deren Wirksamkeit den engeren Kreisen menschlicher Gemeinschaft gewidmet und von der unmittelbaren Arbeit für die Gesammtheit ausgeschlossen ist, fehlen wenigstens in den Zeiten allgemeiner Noth und Freude nicht in dem Chor der allgemeinen Erhebung, in welchem die Geister der Männer zusammentönen; sie harmonisiren gleichsam die Grundtöne männlichen Strebens. Die sittliche, begleitende, oft auch lenkende und spornende Theilnahme des Frauengemüths ist in großen Zeiten gewissermaßen das Spiegelbild derjenigen Begeisterung, aus welcher des Mannes Thatkraft entspringt. Und auch das Spiegelbild besteht aus Lichtstrahlen. Daher kann man in vielen Epochen der Geschichte aus dem Verhalten der Frauen auf den Charakter der Männer schließen.

Von der mittelbaren Wirkung der Frauen auf Ueberlieferung, Erhaltung und Hebung des Gesammtgeistes, und von dem verschiedenen Maß, das verschiedene Völker und Zeiten ihnen zugemessen, wollen wir nicht reden; so wenig wie auf die Geschichte derjenigen unter ihnen eingehen, welche auf ab-

norme Weise genial und mächtig in die Geschichte der Nationen eingegriffen haben. Daß wenigstens bei den heutigen Völkern Europas und einigen Asiens das zarte Geschlecht Schönheit und Anmuth und alle sanften Bezüge des Gemüthslebens zu gründen hat, ist bekannt. Und wenn allerdings der weibliche Theil des Menschengeschlechts durchschnittlich mehr zu einer Isolirung als Verbindung ihrer Männer beizutragen geneigt ist, so machen sie es als Mütter reichlich wieder gut, durch die Pflege alles Guten und Großen, das dem Nationalgeist eignet, in dem Herzen ihrer aufblühenden Söhne. Die Geschichte erzählt uns nicht oft von Helden an Geist oder Thatkraft, welche zugleich großsinnige Weiber gehabt hätten, aber fast alle bedeutenden Männer hatten bedeutende Mütter.

Auch das Verhältniß der jüngeren, an der eingreifenden Arbeit noch unbetheiligten Lebensalter zu den reiferen ist nicht außer Acht zu lassen. Man wird die Jugend billig mit der Blüthe, auch am Lebensbaume des Volksgeistes, vergleichen; der Gehalt und die Gestalt eines Volksgeistes wird wohl nicht vollständig erkannt, wenn man nicht zugleich auf das Bild und das Ideal achtet, welches die vorzugsweise ideal gesinnte Jugend sich von demselben macht. Die Blüthe ist schöner als die Frucht; und von ihr erwartet die kommende Zeit ihre Früchte. Aber viel, viel mehr Blüthen muß es geben, als Früchte erscheinen; durch den Nachtfrost des Egoismus, der Sonderinteressen, durch den Mehlthau der Sinnlichkeit und Kleingeisterei in allen Arten fallen viele Blüthen der Idealität, ohne zu einer Frucht zu reifen, dahin.

Unter den Gleichnissen, die wir gebrauchten, um uns das Bild der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens zu vergegenwärtigen, war das vollkommenste der Organismus, in welchem eine Vielheit von organischen Individuen zu einer Einheit zusammengeschlossen sind.

Im Zweck der Gesellschaft aber liegt es, daß nicht blos eine Wechselwirkung der Erhaltung des Ganzen durch alle Theile und jedes Theiles durch das Ganze stattfinde, sondern, daß jeder Einzelne zur höchst möglichen Freiheit und Individualität gelange und dennoch zugleich die höchste Innigkeit und Stärke der Einheit stattfinde.

Die größte Einheit besteht in der größten Wirkung des Individuums auf die Gesammtheit; und dies ist wiederum nur durch die größte Empfänglichkeit aller Andern, beides aber durch die schärfste Zuspitzung der Individualität möglich; also die größte Wechselwirkung soll stattfinden, deren Resultat die höchste Freiheit und Individualität sein soll.

Blickt man nun auf die freie Entfaltung des Individuums in einer cultivirten Gesellschaft, wozu die Gelegenheit immer die nächste ist, dann scheint es freilich, als ob das Einzelleben ganz im Vordergrund stände, so daß man das andere Element, nämlich die Einheit, kaum zu erkennen vermag. Um diese zu sehen, muß man aus eigener, innerer Erfahrung etwas von der Zusammenschließung mit Anderen und mit dem Ganzen wahrgenommen haben. Bloßes Demonstriren wird demjenigen gegenüber fruchtlos sein, welcher niemals gefühlt hat, was es heißt: mit seinem Volke, seinem Staate Eins, sich hinzugeben und zu vergessen und erst im Ganzen wiederzufinden.

Man soll wissenschaftliche Untersuchungen Niemanden ins Gewissen schieben; aber hier wie bei aller Erkenntniß in idealen Dingen ist es unleugbar, daß Tiefe der Einsicht von der Größe der Gesinnung abhängig ist.

Wer aber jemals von dem Gedanken und dem Interesse etwa des Vaterlandes durchglüht gewesen ist, der weiß, daß in allen Gebilden der Natur eine solche untrennbare Einheit des Vielen nicht gefunden wird, wie die Gemeinschaft der Geister sein kann und sein soll; man kann das Blatt vom Zweige, man kann ein Glied vom Leibe reißen und es, vom Ganzen getrennt, einem eigenen Schicksal preisgeben; wer aber jemals in seinem Innern gefühlt hat, was es heißt: Einer für Alle, und Alle für Einen, der weiß auch wenigstens von sich selbst, daß er von dem Leben und Geschick des sittlichen, politischen Ganzen, dem er angehört, für alle Zeit und für alle Fälle innerlich untrennbar ist*).

*) Auch in einer Schule, in einem Clubb, kann man sagen, bildet sich ein gemeinsamer Geist, und er wird auf die Angehörigen nicht ohne Einfluß geblieben sein; gleichwohl verhalten sich Verbindungen solcher Art zu denen des Staates und der Nationalität wie das Gespinnst der Sommer- (oder Marien-) Fäden zu dem Gewebe eines alten Gobelin.

Das höchste Bild, in welchem wir des Volksgeistes geeinigtes Gesammtleben anschauen werden, ist deshalb der Geist selbst. Der Geist eines einzelnen Menschen ist erfüllt von einer unzählbaren Vielheit von Vorstellungen aller Art; in der reizbarsten Wechselwirkung unter einander begriffen, bilden sie zusammen die Bestimmtheit, den Charakter, den Lebensgehalt dieser Persönlichkeit. Seine Gedanken gehören alle zum Individuum; aber eine Idee, welche in diesem Individuum entspringt, kann Macht gewinnen hinauszuwirken auf das ganze Volk, auf Jahrhunderte, auf viele Nationen.

Anmerkung.

Vorbereitet durch die Erörterungen dieses Vortrags, werden wir nun im nächsten Heft, auf der Basis des Schlußgedankens versuchen, „einige Grundgesetze des geistigen Zusammenlebens" zu entwickeln.

Lazarus.

Ueber die Wurzeln der Sprache.

(A. J. Pott, Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Zweite Aufl. in völlig neuer Umarbeitung. Zweiten Theiles erste Abthl.: Wurzeln; Einleitung. 1861. XVII S. und 1023 S.)

Wir wissen längst: Hr. Pott hält, was er auf den Titeln seiner Bücher verspricht — ja, er gibt noch mehr. Ist auch der nächste Zweck seiner Arbeiten die Aufhellung der indogermanischen Sprachen nach Seiten ihres lautlichen Formbaues, so wird dieser doch durchgehends dem höheren Zwecke untergeordnet, die Entwickelung jenes Sprachstammes von Anbeginn bis auf den heutigen Tag zu erforschen, und auch dies wiederum nicht bloß von Seiten des Lautes, sondern auch des inneren, ideellen Lebens. Schon zu diesem Behufe unterläßt Pott nicht, allen Analogieen nachzuspüren, welche die entlegensten

Sprachen auf irgend einem Winkel der Erde mit den indogermanischen aufweisen. Er thut dies aber um so mehr, als er mit klarem Bewußtsein alle diese Special-Forschungen dem noch höheren Zwecke einzufügen strebt, die allgemeine (d. h. sowohl allumfassende als die einheitliche Sprach-Idee begreifende) Sprachwissenschaft zu begründen oder auszubauen. — Wie sehr aber die zweite Auflage des Werkes, welches ihm vorzugsweise seinen Ruf verschaffte, verdient eine „völlig neue Umarbeitung“ zu heißen, kann schon der Vergleich des Umfanges beider Auflagen lehren.

Unsere Zeitschrift kann aus inneren Gründen noch viel mehr als aus bloß äußerlichen nicht versprechen, die Schuld, welche sie gegenüber Werken, wie das vorliegende, überhaupt aber gegenüber den neu erscheinenden gediegenen Arbeiten hat, die für die Völkerpsychologie oder auch nur für die Sprachwissenschaft wichtig sind, bald einzulösen. So haben wir in unserem Aufsatze über den ersten Band von Potts Werk (diese Zeitschr. I, 294—328) nur erst einen einzigen Punkt, den allgemeinsten, besprochen, ohne auf den außerordentlichen Reichthum an geistvollen Bemerkungen über die dort behandelten Partikeln eingehen zu können, und schon wird uns der zweite Band geboten, der nicht minder wichtig ist. Indessen werden wir ja nie und nirgends von Formwörtern im Einzelnen oder im Allgemeinen reden können, ohne auf den genannten Band zurückzukommen; wenden wir uns also jetzt getrost zum zweiten.

Von Georg Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, erwarten wir noch den zweiten Theil. Bei meiner Besprechung des ersten Theils (diese Zeitschr. I, 416—432) hatte ich besonders nur die Absicht, die nothwendigen Vorbereitungen für einen zweiten Artikel zu treffen, der nach Erscheinen des zweiten Bandes folgen soll. Aber auch dort habe ich einen Punkt von größter Wichtigkeit, das Wesen der Wurzel, eben nur berührt (das. S. 430—432). Da nun Potts Werk ganz diesem Gegenstande gewidmet ist, so ist die Gelegenheit gegeben, ihn ausführlicher zu behandeln. Ja Pott selbst zwingt uns, auf Curtius zurückzukommen, da er vielfach gegen ihn bald sich vertheidigt, bald ankämpft.

Es sei hier überhaupt der (im Wesentlichen sehr erfreulichen) Erscheinung gedacht, daß in der zweiten Auflage Potts Polemik eine ganz andere Richtung genommen hat, als sie in der ersten verfolgte. Zwischen beiden liegen freilich dreißig Jahre, d. h. fast ein Menschenalter. Während sich nun Pott ehemals gegen das Treiben der völlig unwissenschaftlichen alten Etymologie in stürmendem Angriffe zu wenden hatte, so kämpft er jetzt beinahe durchweg sich vertheidigend gegen die Angriffe jüngerer Männer, die ihm mit den strengsten Gesetzen der etymologischen Kunst entgegengetreten sind. Es ist mir ein schönes Schauspiel: der halbgraue, aber noch immer nicht nur rüstige, sondern heiße Kämpfer im Streite gegen junges, und doch höchst nüchternes Blut — und Blut von seinem Blut.

Fragen wir nun zuerst, was eine Wurzel ist; suchen wir den Begriff, das Wesen der Wurzel. Curtius, der diese Frage, nach seinem Zwecke, nur kurz und gelegentlich berührt, antwortet (S. 44): „Wurzel ist derjenige Lautcomplex, welcher übrig bleibt, wenn man alles Formelle von einer gegebenen Wortform abstreift". Mit dieser Definition ist Pott nicht zufrieden (S. 193), und wohl mit Recht. Zwar könnte der Vorwurf, daß sie „nur verneinend verfahre", ungerecht scheinen; denn das Ergebniß dieses verneinenden Verfahrens ist etwas Positives. Durch das Abstreifen des der Wurzel Negativen, (d. h. ihr nicht Zukommenden, der Bildungs-Elemente) ergibt sich ein bestimmter Rest, und so ist jenes Thun Negation des Negativen (Hegelsche Negativität), und also Position. Indessen näher betrachtet, wird sich die Sache anders zeigen.

Offenbar sind Wurzel und Formelles relative Begriffe, wie positiv und negativ, A und ein bestimmtes Nicht-A, wie strenge Gegensätze. Die Negation des einen Gliedes ist in diesen Fällen sogleich die Position des andern; Negation des A ist nur Position des Nicht-A, und umgekehrt Negation des Nicht-A ist eben Position des A. Wer daher das eine Glied des Gegensatzes durch die Negation des andern definirt, dreht sich im Kreise oder begeht ein idem per idem. In unserem Falle also kann die Wurzel nicht als das Negative des Formellen definirt werden. Denn früge man, und was ist das Formelle? so wäre

die Antwort: das Negative der Wurzel, d. h. der Rest nach Abstreifung der Wurzel von einer gegebenen Wortform.

Curtius wollte, das ist sicher, keine bloß nominale, sondern eine genetische Definition geben. Dieses Streben, sich der Sache im Kerne zu bemächtigen, das in unserer heutigen Wissenschaft überhaupt sichtbar ist, muß auch hier anerkannt werden. Es scheint aber allerdings, als sei diesmal das Bemühen mißlungen. Beachtet man genau die Ausdrucksweise: „der Lautcomplex, welcher übrig bleibt, wenn man alles Formelle von einer gegebenen Wortform abstreift", so kann man wohl nicht anders sagen, als daß die erstrebte genetische Definition umgeschlagen sei zu einer praktisch-empirischen Anweisung, die Wurzel in einem gegebenen Falle aufzufinden. Die Vermuthung liegt sogar nahe, Curtius sei, bewußt oder unbewußt, bei der Formulirung seiner Definition von einem praktischen Motive geleitet worden. Klar ist so viel: Curtius sagt, wie der Grammatiker die Wurzel findet, nicht was sie ist.

Da nun ferner die Wurzel in der Wortform zuweilen Umstellung, oder Auswerfung eines Vocals erleidet, wie z. B. in ἐγί-γν-ετο, wo zwischen γ und ν der Wurzelvocal ausgefallen ist, so muß Curtius selbst seiner Definition noch eine nähere Bestimmung hinzufügen, womit er ihre Unzulänglichkeit thatsächlich beweist.

Pott hebt auch noch hervor, daß die besprochene Definition nicht auf die einsylbigen Sprachen passe, welche die Wurzel eben gar nicht mit Formellem bekleiden, und in denen doch die Lautcomplexe mehr sind als bloße Wurzeln. Solche Lautcomplexe aber ohne formelle Elemente treten mehr oder weniger häufig in allen formlosen Sprachen auf, zeigen sich selbst im Aegyptischen, ja sogar bedingungsweise im Sanskrit.

Endlich aber läßt sich nach Curtius auch nicht die Wurzel vom nominalen Thema unterscheiden, im Falle, daß jene unmittelbar die Declinations-Endungen annimmt. So unterscheidet man zwar in der Wortform ζυγόν, jugum, leicht das Thema ζυγο, jugu und die Wurzel ζυγ, jug, wie aber in duc-s (dux) u. s. w.?

Der praktischen Brauchbarkeit der besprochenen Definition

verschlagen diese Einwände nichts. Man könnte ja auch das Thema analog der Wurzel so definiren: Thema ist derjenige Lautcomplex, welcher übrig bleibt, wenn man die Casus- oder Personal-Endung von einer gegebenen Wortform abstreift. Daß in Fällen wie dux, man suche die Wurzel oder das Thema, nach der geforderten Subtraction derselbe Rest bleibt, oder daß es gar nichts zu subtrahiren gibt, also das Gegebene selbst Wurzel oder Thema oder beides ist, was schadet das? Nichts — nur dies beweist es, daß jene Definitionen nicht die Bestimmungen eines Begriffs enthalten.

Pott untersucht das Wesen der Wurzel ausführlich und sucht sie allseitig abzugränzen. Ihm ist die Wurzel nicht ein bloßer Lautcomplex, nicht „Laut an sich", „welcher nur die physische Seite der Sprache hervorkehrt"; sondern sie ist bedeutungsvoller Laut, hat „einen geistigen Inhalt" (S. 206). Nun hat Pott nach drei Seiten hin Gränzlinien zu ziehen. Er hat erstlich die Bedeutung der Wurzel von der des Wortes zu unterscheiden. Aber auch zweitens die Sylbe und drittens selbst die einfachen articulirten Laute sind bedeutsam (denn wären sie es nicht, „wie würden sie sonst in ihren weitern Zusammenfassungen plötzlich zu bedeutsamen Symbolen?"), und wie unterscheidet sich nun die Wurzel von ihnen?

„Die Wurzel, sagt Pott (S. 207), gibt dem denkenden Geiste in einer oder mehreren (gewiß nicht leicht in allen) Sprachen, also stets nur für bestimmte Völker oder Volkschaften einen bestimmten Anstoß, bindet seine Aufmerksamkeit an einen gewissen einheitlichen Punkt, so oft ihm in eigener oder fremder Rede irgend ein Wort vorkommt, worin die jedesmalige Wurzel noch dem gewöhnlichen Sprachsinne fühlbar geblieben". Indem nun jede Wurzel in einer oder mehreren bestimmten Sprachen eine bestimmte, und so oft sie wiederkehrt, immer dieselbe Bedeutung hat, ist sie wesentlich von der Sylbe nach zwiefacher Seite hin geschieden. Denn erstlich ist nicht jede denkbare Sylbe in einer bestimmten Sprache verwendet, und zweitens findet sie sich auch in mehreren oder allen Sprachen, so kann sie doch in jeder derselben eine andere Bedeutung haben. Ist aber von Wurzel die Rede, so geschieht dies allemal nur mit Bezug auf eine oder

mehrere bestimmte Sprachen, denen sie angehört; bei der Sylbe kann man alle Sprachen oder gar keine im Auge haben, da sie allen angehören kann und keiner anzugehören braucht. Eine Sylbe ist also Wurzel, insofern sie von einem Volke oder Völkerstamme praktisch verwerthet ist. Mit diesem Umstande ist aber auch allemal eine größere Bestimmtheit der Bedeutung verbunden, als diejenige ist, welche der Sylbe an sich gehört. Eben daher kommt es auch, daß eine Sylbe, indem ihre an sich vage, verschwommene Bedeutung von dem einen Volke so, vom andern anders näher bestimmt wird, in verschiedenen Sprachen Verschiedenes bedeuten kann. — Wenn nun aber noch die Sylbe nur eine sehr unbestimmte Bedeutung hat, um wie viel mehr muß dies beim einfachen Laute der Fall sein, der eben nur, wie etwa die Musik, Gefühle anregen kann. Wie wenig die bestimmtere Verwendung einer Sylbe als Wurzel in einer Sprache aus der Sylbe an sich durch unser Lautgefühl errathen werden kann, beweist Pott in einem Aufsatze (auf den er S. 207. N. seines Buches verweist), der im nächsten Bande dieser Zeitschrift erscheinen wird.

Habe ich in Vorstehendem Potts Ansicht richtig dargestellt, so wüßte ich auch nicht, was gegen sie einzuwenden wäre, und ich würde mich nur wenig abweichend, kürzer und vielleicht doch bestimmter dahin erklären: wir gebrauchen die Ausdrücke Buchstab, Vocal, Consonant, Sylbe nur, insofern wir, von der sprachlichen Bedeutung derselben absehend, den Laut oder Lautcomplex als physiologisches Product betrachten; und wir gebrauchen andererseits den Ausdruck Wurzel nur, insofern wir eine Sylbe als einer besonderen Sprache mit einer bestimmten Bedeutung angehörig ansehen. So beruht allerdings der Unterschied zwischen Wurzel und Sylbe (oder Sylben, wenn es mehrsylbige Wurzeln geben sollte), wie auch zwischen Wort und Sylbe oder Sylben nicht auf irgend einem objectiven Umstande, sondern nur auf unserer Betrachtungsweise.

Pott hatte erstlich offenbar die Neigung, nicht einen bloß subjectiven, sondern einen objectiven Unterschied aufzustellen, was ihm aber nicht gelungen ist und nicht gelingen kann. Denn wenn auch allenfalls, da sich die Gesammtheit der möglichen

Sylben und die Wurzeln einer Sprache und vielleicht sogar aller Sprachen schwerlich vollständig decken werden, beide objectiv unterschieden werden könnten: so können doch diejenigen Sylben, welche in einer Sprache oder allen Sprachen als Wurzeln dienen, von diesen nur durch den Gesichtspunkt unterschieden werden. Pott scheint sich aber zweitens zu einer objectiven Scheidung gedrängt gefühlt zu haben durch die Schwierigkeit, daß bei meiner subjectiven Unterscheidung die onomatopoetische Bedeutsamkeit der Laute und Lautcomplexe keinen Platz finden zu können scheint. Denn wenn man von einer dem Laute r, l oder dem Lautcomplex krach, klap, ratz u. s. w. objectiv (d. h. nach allgemein menschlichem Gefühl und Wesen) zukommenden oder inwohnenden Bedeutung spricht, so betrachtet man den Laut nicht mit Absehung von seiner Bedeutung und doch nicht als Wurzel. Nun meine ich einerseits allerdings, daß eine Betrachtung des articulirten Lautes nach seiner objectiven Bedeutsamkeit in einem System der Sprachwissenschaft ihre Stelle finden müsse, und daß sie z. B. bei Heyse (§§. 31, 36—39, 45. 46) an richtigem Orte und in der gehörigen Beschränkung angestellt sei (oder der Kritiker zeige, und behaupte nicht bloß, daß dem nicht so sei). Andererseits aber ist doch diese Betrachtung nur eine physiologische, eine noch vor der wirklichen Sprache liegende. Es geschieht in ihr nicht mehr, als wenn der Naturforscher aus Zahlenverhältnissen der Schwingungen der Körper die musikalischen Intervalle der Töne ableitet oder die Harmonie und Disharmonie der Farben auf physiologische Verhältnisse zurückführt. Die objective Bedeutsamkeit der Laute beruht auf dem psychisch-organischen Reflexverhältniß, begleitet vielleicht von ganz dunkeln, völlig unbewußten psychischen Processen. Sie macht nur den Keim der Sprache aus, ist aber nicht schon selbst sprachliches Element, wie die Bedeutung einer Wurzel. Der Laut oder Lautcomplex an sich also mit seiner objectiven Bedeutsamkeit steht noch gar nicht in der Sprache; die Wurzel aber ist ein Lautcomplex, dessen objective Bedeutsamkeit von einem Volksgeiste subjectiv eine bestimmtere Geltung erhalten hat, als ihm objectiv zukommt. Weil die Wurzel in der wirklichen Sprache lebt, gehört sie auch alle-

mal einer besonderen Sprache an. Betrachten wir sie als bloße Sylbe, so sehen wir von ihrer bestimmteren subjectiven Geltung in der besondern Sprache ab, und betrachten sie bloß als physiologisches Product, als Erfolg einer Reflexbewegung, in welchem zunächst nur die Möglichkeit zu einer subjectiven Verwendung als Wurzel liegt. Also läßt sich auch, ob und wie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, nicht a priori construiren; aber wohl läßt sich, wenn sie es geworden ist, dies häufig a posteriori verstehen. Denn die subjective Verwendung der objectiven Bedeutsamkeit geht nicht grundlos, nicht mit völligem Mangel an Beachtung der letzteren vor sich, sondern geht gerade aus dieser, nur bei jedem Volke unter Mitwirkung individueller Bedingungen, hervor. Diese Bedingungen lassen sich nicht construiren, hindern aber das Verständniß nicht *).

Da nun Wurzel und Wort in gleicher Weise von Sylbe unterschieden, also unter sich nicht lautlich zu unterscheiden sind, so ist es nun nöthig zu zeigen, wie sie sich nach Seiten ihrer Bedeutung von einander sondern.

Bei diesem Punkte finde ich nicht, daß Pott etwas Eigenthümliches sagt. Er citirt (S. 196) Heyse und schließt sich ihm an. Die Wurzel nämlich enthält nur den ideellen Stoff ohne irgend welche grammatisch-formale Bestimmung, welche erst im Worte hinzugefügt wird. Da demselben Inhalte als Stoff vielfache Formbestimmungen angethan werden können, so entspringen meist, und ursprünglich (wenigstens theoretisch genommen) immer, aus einer Wurzel mehrere oder viele Wörter. So erscheint eine Wurzel als der gemeinsame Grundstoff einer Wortfamilie. Hier ließe sich Curtius' Definition als Corollarium einschalten.

Ein wichtigerer Folgesatz ist aber der: der Ausdruck Stoffwurzel ist tautologisch; Formwurzel eine contradictio in adjecto.

*) Wer ein theoretisches Interesse an sorgfältigen Begriffsbestimmungen hat, für den bedarf die Ausführlichkeit der obigen Darlegung keiner Entschuldigung. Wer aber den Werth der Begriffe nur nach ihrer Wichtigkeit für die historische Forschung mißt, dem gegenüber mache ich mich anheischig zu dem Beweise, daß ein wesentlicher Grund, weswegen bis heute auch noch nicht der Anfang zu einer wissenschaftlichen chinesischen Lautlehre gemacht ist, in der mangelhaften Erkenntniß des Wesens der Sylbe liegt.

Denn Wurzel ist nur Stoff. Dies schließt aber nicht aus, daß eine gewisse Klasse von Wurzeln, obwohl Stoff, doch zur formalen Bestimmung anderer Wurzeln verwendet werden können, so besonders die demonstrativen Wurzeln (vergl. meine Charakteristik der Sprachtypen S. 278—284).

Es fragt sich nun: hat die Wurzel ein wirkliches Dasein und Leben, oder ist sie eine rein theoretische Construction, ein Abstractum des Grammatikers zum Behufe der Analyse des Wortes? Pott antwortet (Seite 198): „Die der Sprache einwohnenden Wurzeln sind lebendige und fortzeugende Principe; die des Grammatikers hingegen bloß aus jener entnommene, todte Präparate". Ebenso Curtius (S. 45): „Wurzeln sind zwar Abstractionen, aber daraus folgt keineswegs, daß sie nicht wirklich wären; sie sind nur nicht für sich wirklich. Wohl aber liegen sie halbbewußt den verschiedenen aus ihnen hervorgegangenen Formen zum Grunde, so gut wie die aus den Wurzeln gebildeten Stämme den Formen, die wieder aus ihnen entspringen".

Dies zugestanden, so sehe ich noch keineswegs ein, wie hieraus folgen sollte, daß „wir als Wurzeln nur solche Lautcomplexe anerkennen können, welche nach den Lautgesetzen der Sprache, mit welcher wir zu thun haben, sprechbar sind" (das.). Denn, sind die Wurzeln „nicht für sich wirklich", so brauchen sie auch nicht für sich sprechbar zu sein. Wir dürften also immerhin eine griechische Wurzel γν aufstellen, obwohl dieser Lautcomplex für sich nach den Lautgesetzen der griechischen Sprache nicht sprechbar ist, weil er in ἐγί-γν-ετο „wirklich" und hier auch sprechbar ist. Und wohin würde uns solche, logisch oder an sich ganz ungerechtfertigte, Folgerung führen! Wir dürften ja auch nicht die Wurzel τυπ aufstellen, da π am Ende nach griechischem Lautgesetz nicht sprechbar ist. Kann man also die Lautgesetze, die für das Wort gelten, nicht auf die Wurzel anwenden, so kann man auch nicht sagen, γν könne keine Wurzel sein, weil es für sich nicht sprechbar ist. Nun behaupte ich aber nicht, daß man wirklich γν als Wurzel aufstellen solle oder

dürfe, sondern nur, daß der Grund, den Curtius für diese Behauptung geltend macht, nicht stichhaltig ist. Er führt auch selbst noch einen andern an: „In der That ergibt sich auch immer mit Leichtigkeit irgend ein Vocal als der Wurzelvocal. Wer von γν statt von γεν ausgehen wollte, müßte schon in γένος eine Verstärkung, ein formales Element annehmen, was ganz unstatthaft wäre". Dies ist treffend.

Curtius zieht aber aus seinem Satze von der Wirklichkeit der Wurzeln noch andere Folgerungen, die ich weder nach der formalen Weise, wie sie erschlossen werden, noch nach ihrem Inhalte anerkennen kann. Nimmt man nämlich an, daß nicht γν, sondern γεν als Wurzel aufzustellen ist, so entsteht die Frage, wie sollen wir γόνος ansehen? Curtius sagt (S. 46): „Wo die Vocale im Griechischen schwanken, muß die eine Form oft schon als Verstärkung angesehen werden, z. B. γον in γόνο-ς im Vergleich zu γεν". Ich glaube nicht, daß sich im Griechischen ein lebendiger, regelmäßiger Lautproceß nachweisen lasse, vermöge dessen sich ε zu ο verstärkt. Und warum sollte denn der Wechsel von ε und ο anders anzusehen sein, als der von ε und α? Ja, genau genommen, kann man doch wohl nur sagen, nicht daß ε und ο wechseln, sondern daß ursprüngliches a bald e, bald o geworden ist.

Aber weiter: der Wechsel von ε und α „ist oft nur auf die Verbalflexion beschränkt, in welchem Falle er für unsere Zwecke nicht erwähnt zu werden braucht"; (warum nicht?) „wo er aber weiter sich erstreckt, bleibt uns nichts übrig als eine Doppelwurzel anzusetzen, z. B. σταλ—στελ, ταμ—τεμ. Auch mit manchen Affectionen der Consonanten verhält es sich „ähnlich"; z. B. müsse man mit Rücksicht auf ὄσσε (vergl. lat. oc-ulu-s) und ὄψομαι „die Doppelwurzel ὀκ und ὀπ gelten lassen". Was liegt denn aber daran, ob der Vocalwechsel sich auf das Verbum beschränkt oder sich weiter erstreckt? und wozu gehört nun z. B. τομή: zu τεμ oder ταμ? und wie verhält sich τλη in τλῆναι zu τελ, ταλ, τολ (Nr. 236)? Endlich aber was soll das heißen: eine Doppelwurzel? Etwa daß für eine und dieselbe Vorstellung zwei Lautcomplexe „dem Sprachgeist mehr oder minder deutlich vorschweben"? Oder bedeuten τεμ und ταμ

nicht ganz dasselbe? Auch ist ja Doppelwurzel eine contradictio in adjecto; denn Wurzel ist auch nach Curtius „die allen Weiterbildungen zu Grunde liegende Einheit"; ist nun nicht eine Doppelwurzel eine Einheit, welche eine Zweiheit ist? Und so frage ich: ist diese Betrachtungsweise nicht (man verzeihe den Ausdruck) verquängelt?

Dahin kam aber Curtius nur seinem Satze zu Liebe, daß es nicht, wie Heyse meint, bloß Wurzeln eines Sprachstammes, sondern auch besondere Wurzeln für jede einzelne Sprache gibt; also z. B. nicht bloß Wurzeln des indogermanischen Stammes, d. h. indogermanische Wurzeln, sondern auch griechische, lateinische, deutsche u. s. w. Dieser Satz nun ist freilich eine logisch richtige Folgerung aus der Ansicht, nach der Curtius „den Wurzeln und Stämmen nicht nur für die erste Festsetzung der indogermanischen Sprachen einen Platz einräumt, sondern sie als die aller Weiterbildung fortwährend zum Grunde liegenden, dem Sprachgeist mehr oder minder deutlich vorschwebenden Einheiten betrachtet". Auch Pott theilt diese Ansicht. Er sagt (S. 245): Es wären nämlich auseinander zu halten erstlich die entweder absolut primitivste Form einer Wurzel, wie sie zuweilen sich noch aus Vergleichung einer ganzen Sprachsippe ergeben möchte, oder, wenn zu dieser der Weg verlegt wäre, eine Form, die einer solchen ursprünglichen wenigstens am nächsten kommt, in Lautgestalt wie in Bedeutung; dann aber zweitens die relative Wurzelform, wie sie jeder einzelnen Sprache oder Mundart im Besondern (z. B. im Prakrit) zuständig muß aufgestellt werden". So sei z. B. bhar eine absolute Wurzel, die auch noch für das Sanskrit besondere Geltung hat; als relative Wurzel für das Griechische aber sei φερ aufzustellen (warum aber nicht φορ mit Rücksicht auf φορά, φόρος, φορός? Sollte hier doch das von Pott so heftig verfolgte Vorurtheil von der Priorität des Verbums vor dem Nomen wirksam sein?), für das Gothische ferner bar, für Ahd. dagegen par, für Nhd. wieder bar. Wie Curtius und Pott, so urtheilt auch J. Grimm."

Will man denn aber wohl Ernst aus der Sache machen und ein Verzeichniß der im Neuhochdeutschen wirklichen Wurzeln aufstellen? Davor wird man denn doch zurückschrecken. Wo

aber sollen wir denn aufhören? Gothische Wurzeln scheinen unverfänglich; auch noch althochdeutsche? angelsächsische und altsächsische? auch noch mittelhochdeutsche?

Wenn man aber von solcher Ansicht aus folgerecht zu Annahmen kommt, die mir und gewiß Vielen so wenig annehmbar scheinen, so dürfte dies Veranlassung genug sein, den Obersatz selbst von Neuem zu untersuchen.

Ist es also wahr, daß die Wurzeln „die aller Weiterbildung fortwährend zum Grunde liegenden, dem Sprachgeiste mehr oder minder deutlich vorschwebenden Einheiten sind"? Wenn es wahr wäre, so bliebe wohl die Thatsache unerklärlich, wie der bestimmte Begriff der Wurzel den griechischen wie den neueren Grammatikern fast völlig unbekannt geblieben und uns erst aus Indien zugekommen ist. Fangen wir mit uns an und fragen uns, ob wir in unserem Sprachgefühl auch nur eine einzige Wurzel haben; fragen wir, was wohl verräth, daß irgend ein Grieche oder Römer Wurzeln in seinem Sprachgefühl gehabt habe. Hat wohl irgend ein Schriftsteller jemals aus einer Wurzel unmittelbar ein neues Nomen, ein neues Verbum gebildet? Nein! Warum nicht? Weil er keine Wurzel in seinem Sprachgefühl hatte. Aber denominative Verba und von Verben abgeleitete Nomina hat man vielfach gebildet; also nominale und verbale Themata hatte man allerdings im Sprachgefühl, aber keine Wurzeln.

Es ist eine alte Methode der Dialektik, daß man einen aufgestellten Satz, aus dem sich unannehmbare Folgen ergeben haben, zunächst einmal in seinen reinen Gegensatz verwandle und zusehe, was nun folge. Selten wohl Annehmbares. Indem man aber so die Sache zweiseitig angesehen hat, d. h. zweimal einseitig, wird man wohl (so läßt sich hoffen) auf einen Punkt geführt, der die Antinomie ausgleicht. Diese Methode werde hier befolgt. Der Satz, jede einzelne Sprache habe ihre besonderen Wurzeln, ließ sich nicht wohl durchführen. Soeben haben wir den Gegensatz dazu, die einzelne Sprache habe keine Wurzeln, aufgestellt. Was würde hieraus folgen? Nicht vielleicht dies, daß der Grieche gar keinen Zusammenhang zwischen *λέγω* und *λόγος*, *τέμνω* und *τομή*, *λύω* und *λύσις* und *λυτήρ*

und λύτρον u. s. w. ja nicht einmal zwischen τέμνω und ἔταμον u. s. w. gefühlt habe? Denn wodurch werden diese Wörter zusammengehalten? doch nur durch die Wurzel; denn ihre Stämme sind verschieden. Müssen nun nicht Stämme derselben Wurzel für das Sprachbewußtsein einander fremd sein, wenn die sie einigende Wurzel für das Sprachbewußtsein nicht da ist? — Durch den ersten Satz kamen wir zu der Annahme von Doppelwurzeln, die uns mißlich schien, weil wir nicht begreifen, wie zwei verschiedene Lautcomplexe ταμ und τεμ dem Geiste denselben Inhalt sollen vorführen können. Es würden also die von dem einen und die von dem anderen abgeleiteten Stämme auseinander fallen. Diesem Uebelstande aber, dem wir durch Aufstellung des Gegensatzes entgehen wollten, sind wir nun erst recht verfallen; nun fallen alle Stämme auseinander.

Wir sehen uns also genöthigt, einerseits (dies folgt aus der Widerlegung des Gegensatzes) auch für die einzelne Sprache lebendige Wurzeln anzunehmen, andererseits aber (dies folgt aus der Widerlegung des Satzes) nicht ihr besonders angehörende Wurzeln. Sind wir nun gebessert? Wahrlich noch nicht. Wie sollen denn in einer Sprache lebende Wurzeln, die obenein nach der Eigenthümlichkeit dieser Sprache in Laut und Bedeutung und Behandlungsweise eigenthümlich gestaltet und verwendet sind, wie sollten sie nicht dieser Sprache angehören?

Also die Wurzeln sind in der einzelnen Sprache lebendig und auch nicht lebendig; sie gehören ihr an und auch nicht: wie soll das zu denken sein? Zur Aufhellung dieses Widerspruchs würden wir uns umsonst an die doppelte Beziehung wenden, daß die Wurzel einerseits in der Sprache wirklich, andererseits nur ein Präparat des Grammatikers ist; denn die Wurzel des Grammatikers ist oder soll nur sein die im Gedanken erfaßte wirkliche. Widersprüche im Gedanken aber beweisen eben so wohl, daß man die Wirklichkeit, die keinen Widerspruch in sich tragen kann, noch nicht erfaßt hat, als auch daß man überhaupt noch keinen Gedanken hat; denn Widersprechendes kann man eben noch nicht denken. Ist also die Wurzel des Grammatikers ein in sich widerspruchsvoller Gedanke, so ist er weder eine Erkenntniß der wirklichen Wurzel, noch überhaupt ein wirklicher Gedanke. —

Auch die Unterscheidung zwischen primitiver und relativer Wurzel hilft uns nicht; denn gerade in der relativen Wurzel drängen sich die obigen Widersprüche zusammen, und um ihr Sein oder Nichtsein handelt es sich, da wir dieselbe weder setzen konnten, noch aufheben durften.

Es gibt aber noch eine andere Unterscheidung, die wir versuchen müssen, und die auch Heyse schon angedeutet hat. Aber wir müssen noch einmal ganz von vorn anfangen.

Wurzel ist ein bildlicher, analogisch verwendeter Ausdruck; und Analogieen müssen scharf gedacht, das Tertium muß klar hervorgehoben werden, wenn sie nicht irre führen sollen. Daß Wurzel ein relativer Ausdruck ist, d. h. daß ihm immer etwas gegenübersteht, was sich neben und an ihr geltend macht, verdoppelt seine verschiedenen Anwendungen, und dies ist für die Unterscheidung dieser Anwendungen günstig. Wir reden also in der Sprachwissenschaft erstlich von Wurzeln im Gegensatze zu den aus ihnen abgeleiteten Wortformen: ταμ ist Wurzel zu ἔταμον und, wie man allgemein sagt, zu τέμνω und τομή u. s. w. Zweitens aber reden wir von einem indogermanischen Sprachstamme und von dessen Aesten und Zweigen. Hat er nicht auch Wurzeln? Wenn das Bild vollkommen sein soll, gewiß. Und wo liegen sie?

Was nennen wir hier Zweige? Die durch Ablösung der Volkszweige von einem gemeinsamen Aste und durch das besondere Wachsthum eines jeden Zweiges bewirkten besonderen Umgestaltungen der vor dieser Besonderung gemeinsamen Sprache. Ganz ebenso verhält sich der Ast zum Stamme. Es handelt sich also um fortgesetzte Individualisirung und dadurch bewirkte Spaltung einer ursprünglichen Sprache, die einem ursprünglichen Volke gehörte. Diese ist der Stamm, aus dem sich alle Aeste und Zweige allmählich entwickelt haben. Nur bleibt der Sprachstamm nicht bestehen, wie der Baum-Stamm thut, bei der Entwickelung seiner Aeste; die Sprach-Aeste verzehren den Stamm, die Zweige saugen die Aeste auf. Schließlich gibt es nur Zweige, und Stamm bedeutet also entweder die ursprüngliche, aufgesogene einheitliche Ursprache, so lange sie noch nicht verzehrt war, oder die Gesammtheit der aus ihm ent-

wickelten Zweige. Wie er aber aufgegangen ist in seiner Verzweigung, so hat auch geradeso er seine Wurzeln in sich aufgenommen; und also wie er aus der Wirklichkeit verschwunden ist und nur in seiner Verzweigung ideal fortlebt, so haben auch seine Wurzeln aufgehört wirklich zu sein und sind nur noch ideal in ihm und durch ihn in seinen Zweigen. Wie ferner seine Zweige nur ein anderer Zustand, eine andere Entwickelungsstufe seiner selbst sind: so ist auch er nur ein anderes Lebensalter seiner Wurzeln.

Wir haben jetzt den Ausdruck Wurzel nach seiner zwiefachen analogischen Verwendung bestimmt, und fassen nun beide zusammen. Damit wir uns aber nicht durch die Doppelsinnigkeit täuschen, wollen wir Wurzel in dem zweiten, dem historischen Sinne durch Urzeit ersetzen. Nehmen wir nach der andern Seite hin Wurzel im Gegensatze zum Wort, so hat dieser Ausdruck nur in abwandelnden Sprachen Sinn (den Unterschied zwischen Formsprachen und formlosen können wir hier bei Seite lassen, da auch letztere abwandeln); denn das ist ja Abwandlung, daß ein Sprachstoff in mannichfach wandelnder Weise Formelemente annimmt. Die einsylbigen nicht abwandelnden Sprachen haben also keine Wurzeln, weil keine Wörter; die Rede des Chinesen besteht aus bloßen Sprachstoffen, deren gegenseitige Beziehung durch die Stellung und andere Mittel angegeben wird. In der Entstehung der Flexion also geschieht der Wandel der Sprachstoffe in Wurzeln. Indem die Sprachstoffe dā und mi und a (ε) zu dadāmi (*δίδωμι*), adām (*ἔδων*) wurden, entstand Flexion, Wurzel, Suffix. Denn dieser Proceß setzte zugleich und mit einem Schlage gewisse Sprachstoffe zu Wurzeln und andere zu Formelementen um. Auch hier sehen wir, wie schon oben, daß von Formwurzeln streng genommen nicht geredet werden kann. Die Aenderung, von welcher diejenigen Sprachstoffe betroffen werden, die zu Formelementen herabgesetzt werden, ist natürlich (namentlich innerlich, von Seiten ihrer Bedeutung) wesentlicher als die Aenderung der Stoffe, welche Wurzeln des Wortes werden. Jene erhalten eine active Energie, welche die Umbildung des Stoffs zum Wort bewirkt; diese dagegen sind das passive Element, welche es erleiden durch

die Annahme der Form zur Wurzel umgestaltet zu werden. Darum könnte man statt Wurzel immerhin Sprachstoff sagen. Sprachstoff, insofern er im Worte geformt ist, ist Wurzel des Wortes; Wurzel, bevor sie geformt war, oder insofern sie formlos gedacht wird, ist Sprachstoff.

Nun bestand schon die indogermanische Stamm-Sprache aus Wörtern; sie hatte also Wurzeln. Es kann aber doch kein Historiker läugnen, daß es zu dieser Stamm-Sprache eine Urzeit gab (in der sie, wie wir oben sahen, ihre Wurzeln hat). Die Rede dieser Urzeit bestand, ähnlich der chinesischen, nur aus Sprachstoffen, hatte also keine Wurzeln. Die Bildung der indogermanischen Sprache bestand in der Entwickelung der Flexion, in der Umgestaltung der Stoffe zu Wurzeln, und das heißt zu Wörtern. Sie hat also die Stoffe der Urzeit aufgesogen, hat also keine rohen Stoffe mehr in sich, aber dafür Wörter, und in ihnen liegen jene Stoffe als Wurzeln. Also fallen die beiden Beziehungen der Wurzel, die als Stoff zum Affix und die als Element der Urzeit zur entwickelten Flexion zusammen. Es ist eben der Urstoff, der in zeitlicher Entwickelung in den Gegensatz zum Affix, zur Form, tritt und dadurch Wurzel wird.

Die Wurzel ist also ein im Worte organisch gebundener Stoff, bezeichnet also nur etwas Aufgehobenes, Aufgesogenes, Ideales, und zwar in der doppelten Rücksicht, sowohl in der auf den Gegensatz der Wurzel zum Affix (denn keins von diesen beiden ist wirklich, sondern nur das Wort als Einheit beider), als auch in der auf die Urzeit (denn der wirklich gewesene Sprachstoff ist in der weiteren Entwickelung zu einem bloß idealen Wesen, der Wurzel, herabgesetzt). Die Wurzel auslösen heißt: sie aus ihrer organischen Gebundenheit befreien und in den Urzustand als Sprachstoff zurückversetzen. Die in τέμνω organisch gebundene Wurzel muß in den Urstoff ταμ umgewandelt werden. Wer τεμ aus τεμ-ν-ω herausschneidet, hat ein todtes anatomisches Präparat, ein Stück Fleisch, das, aus dem lebendigen Leibe herausgeschnitten, wohl noch die organische Form verräth, weil es durch einen organischen Proceß gebildet ist, aber kein Leben mehr hat. Die Wurzel suchen ist zugleich eine sprach-chemische und sprach-historische Analyse, kein anatomisches Seciren.

Die Aeste haben die Kraft des Stammes vollständig aufgesogen. Sie haben ihre Nahrung nicht von den Sprachstoffen der Urzeit, sondern von den Wörtern des Stammes; sie haben also die geformten Stoffe, und in ihnen die Wurzeln, aufgezehrt. Wenn die Wurzeln in den Wortstämmen ideal lagen: so sind jetzt nur noch die Stämme (Themata) ideal in den Wörtern, die Wurzeln aber in erhöhter Potenz oder mittelbar ideal. Dies zeigt sich näher betrachtet folgendermaßen.

Das Wort ist eine Einheit von Stoff (Wurzel) und Form. Ihm entspricht innerlich ein einziger Vorstellungsact (Inhalt, Wurzel), in bestimmter Form (Flexion) vollzogen. Wegen dieser Einheit ziehen auch die immer den Anstößen des Vorstellens gehorchenden Lautorgane die Lautsubstanz des Wortes immer enger an einander; immer weniger fallen Wurzel und Endung aus einander. Die Stammsprache bewegte sich noch in der Thätigkeit, Sprachstoffe zu formen, zu Wurzeln herabzusetzen, Wörter zu bilden. Ob sie fähig war, neue Sprachstoffe zu schaffen, die sie augenblicklich als Wurzeln gestaltete oder verwendete? Wahrscheinlich ist mir dies nicht; doch bleibe es dahingestellt. Als sich die Stammsprache in die Aeste theilte, überkam diesen schon ein Schatz in oft wiederholten Bildungen gefestigter Wörter. Es braucht nicht mehr erst eine Wurzel mit einer Endung verbunden zu werden; sondern die schon vollzogene Einheit beider lag vor als fertiges Wort. Nur Casus und Person wandelt noch; das Thema, der Stamm ist gegeben. Mit ihm wird operirt, nicht mit der Wurzel. Die Ast-Sprachen setzen den Stamm (die Stammsprache und das Thema) zum idealen Element herab, wie die Stammsprache die Wurzel (Sprache der Urzeit und Sprachstoff) herabgesetzt hatte: so läßt sich doppelseitig sagen.

Wie sich nun der Stamm in seine Aeste spaltet und in ihnen aufgegangen ist, so hat sich die Wurzel in Themata gespalten und ist in ihnen aufgegangen. Allerdings fühlte der Grieche die Zusammengehörigkeit und Einheit von *τεμν*, *ταμ*, *τομο* oder von *τάλα-ς*, *πολύ-τλᾱ-ς*, *τλή-μων*, *τόλ-μα*, *τελα-μών*; aber diese Einheit lag nur in den getheilten Aesten, existirte nicht mehr besonders und an sich, auch nicht ideal im

Bewußtsein. Der Grieche hatte nicht die Einheit $\tau\alpha\mu$ und spaltete sie dreifach; sondern die Dreifachheit war ihm schon gegeben, die er nur nicht zerfallen ließ, sondern als eng verbunden zusammenhielt. Mit der Entstehung des Hellenenthums spaltete sich das a dreifach; wie der Grieche nicht sich machte, sondern sich fand, so fand er auch das α, ε, o. Die Einheit dieses Vocals lag jenseit des Griechen als solchen, und so hat überhaupt der Grieche durch Theilung der Wurzel entstandene Themata. Die einheitliche Wurzel dieser Stämme liegt nicht innerhalb des Griechischen; also gibt es auch für den Grammatiker keine griechischen Wurzeln. Nur die griechischen Themata wurden als Reste der Wurzel, der anfänglichen Einheit, auf einander bezogen, selbst im Sprachgefühl. Der Etymologe nun, der diese gegenseitige Beziehung der Themata auf ihre Einheit zurückführen will, muß sie nothwendig durch die Stammsprache hindurch auf ihre reale Einheit in der Urzeit, auf den ursprünglichen Sprachstoff zurückführen; wenigstens muß er nach diesem Ziele streben.

Also die Stammsprache hat Wurzeln, welche aus den vor ihr liegenden, von ihr geerbten Sprachstoffen gebildet sind. Bei der Aufsuchung der Wurzeln gehen wir über die Stammsprache oder den Sprachstamm hinaus. Da nun die Gesammtheit der Zweige eines Sprachstammes nur die gegliederte, mehrfach individualisirte Entwickelung der Stammsprache ist, so hat kein Zweig für sich besondere Wurzeln, sondern die Wurzeln sind allen Zweigen gemeinsam, so gewiß wie auch von den verwandten Themata nicht jedes für sich seine besondere Wurzel hat, sondern sie alle gemeinsam nur eine und dieselbe. — Die Wurzeln sind ferner in der einzelnen Sprache lebendig, in so weit die aus ihnen gebildeten Themata gruppenweise auf einander bezogen werden, und insofern sie also als eine getheilte Einheit dem Sprachbewußtsein gegenwärtig sind; sie sind aber nicht mehr lebendig, insofern sie an sich, außerhalb der Themata, als Einheiten gar nicht mehr in dem Sprachbewußtsein existiren; sie leben selbst ideal nur in den Themata, nicht mehr für sich; lebt aber eine Wurzel nur noch in einem Thema, so ist sie für die Sprache völlig verschwunden. Die Wurzeln gehören

einer Sprache an, insofern sie in eigenthümlich gestalteten Themata zerspalten liegt; sie gehören ihr nicht an, insofern sie für sich eine, wenn auch nur ideale, Einheit bilden soll. So wie die Stammsprache in den Zweigen lebt, leben auch die Wurzeln in den Zweigen. Die Wurzel (und es ist kein Unterschied zwischen der des Grammatikers und der der Sprache) ist kein bloßes Abstractum, sondern war in der Urzeit eine Wirklichkeit, die in der Folge aufgehoben ist. Wer also Wurzeln sucht, muß auf die Stammsprache zurückgehen. Und daher kommt es, daß sich keine Wurzel mit Sicherheit anders finden läßt, als durch Vergleichung des ganzen Sprachstamms, wo möglich in allen seinen Zweigen.

Nehmen wir schließlich ein Beispiel, das uns Curtius bietet (S. 46): „Wenn wir *ὄσσε* und *ὄψομαι* auf eine Wurzel zurückführen wollen" (kommt es denn auf unser Wollen an? Die Frage ist: sind sie von einer Wurzel? und wenn sie es sind) „so müssen wir schon auf vorgriechisches ok zurückgehen, das uns in oc-ulu-s deutlich vorliegt. Wollte man aber *ὀκ* als Wurzel für die griechischen Formen aufstellen, so gelangte man nicht zu *ὄψομαι*, denn der Uebergang des Gutturals in den Labialen ist kein formeller Vorgang in der Sprache, es wird nichts damit bezeichnet oder für den Bau der Wörter damit gewonnen. Offenbar müssen wir für *ὄψομαι*, *ὄψις* *ὀπ* als Wurzel ansetzen, diese aber, weil die Sprache augenscheinlich bei ihrer Festsetzung selbst noch schwankte, mit Wurzel *ὀκ* verbinden, das heißt auch hier die Doppelwurzel *ὀκ*, *ὀπ* gelten lassen". Dagegen meine ich: allerdings ist sowohl für *ὄσσε* als auch für *ὄψομαι* die eine Wurzel **ak** aufzustellen (vergl. L. Tobler, diese Zeitschr. I, 366) und sage so: **ak**, ursprünglich ein Sprachstoff der Urzeit, ward von der indogermanischen Stammsprache zur Wurzel für ein Substantivum, Auge, und für ein Verbum, sehen, gemacht. Diese beiden Wörter waren, als sich das Griechische bildete, in ihren Themata schon gefestigt, und während zwar der Vocal in beiden dieselbe Verdumpfung zu o erfuhr, erlitt der Wurzel-Consonant in jedem ein besonderes Schicksal. Während im Verbum das k nach einer im Griechischen herrschenden Neigung zu *π* wurde, ward nach einer an-

dern Neigung das k des Substantivums vom folgenden j (denn ὄσσε ist entstanden aus okje) ergriffen. Die Wurzel ak erlitt also aus rein phonetischen Gründen in ihrem Schluß-Consonanten eine verschiedene Affection, und weil der Uebergang des k in p nur in der Geburtszeit des Griechischen vorging, sich aber nicht als ein formeller und regelmäßiger Vorgang in der Sprache erhielt, so schwand darum die Wurzel ak oder ὀκ noch mehr aus dem griechischen Sprachbewußtsein, als aus dem allgemeinen Grunde der Erhärtung und Verselbständigung der Wörter erfolgt wäre; sie schwand so völlig, daß selbst der Zusammenhang der Themata im Substantivum und Verbum nur noch schwach, wenn überhaupt, gefühlt sein konnte. Die Wurzel war so zerrissen, daß sie nicht einmal mehr als ideale Beziehung ihrer Theile auf einander fortlebte. Eine Doppelwurzel ok und op scheint mir demnach ein völlig ungeschichtliches Gebilde, höchstens eine theoretische Construction zu praktischer Brauchbarkeit.

Ich darf aber wohl diese Betrachtung des Wesens der Wurzel nicht schließen, ohne die Ansicht eines Mannes berücksichtigt zu haben, der unter unseren Sprachforschern eine so bedeutende Stelle einnimmt, wie Benfey. Benfey hat in Kuhns Zeitschrift f. vergl. Sprachf. IX, S. 83 ff. den Begriff der Wurzel völlig zu beseitigen und durch den Begriff der „primären Verbalthema" zu ersetzen versucht. Hiermit ist er wohl zu sämmtlichen historischen und vergleichenden Sprachforschern neuerer Zeit in Widerspruch getreten und hat sich Becker und seiner Schule angeschlossen, wie es scheint, ohne letzteres zu wissen. Er scheint überhaupt nicht zu wissen, daß schon Friedrich Schlegel die indogermanischen Sprachen Organismen genannt hat, daß ihm hierin Grimm und Bopp mit ihren Anhängern, darunter auch Heyse und Humboldt, gefolgt sind, und daß namentlich Becker ein Buch „Organism der Sprache" geschrieben hat, das den Mittelpunkt einer ausgebreiteten Schule philosophischer Grammatik bildet. Denn er nimmt „die Berechtigung, auch die Entwickelung der Sprache eine organische, die Sprache selbst in ihrer Ganzheit einen Organismus zu nennen"

in Anspruch, wie wenn dies noch nie vorher geschehen wäre, gründet aber diesen Anspruch nur sehr kurz auf die „Aehnlichkeit" der Sprache mit der Pflanze, insofern sich beide aus ihren Keimen durch sich selbst nach in ihnen liegenden Gesetzen entfalten und darleben; und fordert solche Berechtigung, obwohl ihm diese Aehnlichkeit der Entwickelung der Sprache mit der der Pflanze „gleichgültig" ist, da wir ja doch „durch die größere oder geringere Aehnlichkeit der Art, wie sich Sprache und Pflanze entfalten, nichts für die tiefere Erkenntniß der Sprachentwicklung gewinnen". — Wie es sich hiermit verhalten mag, werden wir später sehen.

Benfey stellt nun die Frage, „ob die Kategorieen der indogermanischen Sprachen aus den ihnen zu Grunde liegenden, durch die Analyse zu erforschenden, Lautcomplexen coordinirt hervorgetreten sind (also diese Lautcomplexe den Namen Wurzeln verdienen), oder ob sie einander subordinirt sind und jene zu Grunde liegenden Lautcomplexe schon selbst eine sprachliche Kategorie bilden", nämlich Verba; oder kürzer: „Sind Wurzeln die Grundlage der sprachlichen Erscheinungen in dem indogermanischen Sprachstamme, oder sind es primäre Verba"? — natürlich mit Ausschluß der „verhältnißmäßig so überaus geringen Minorität derjenigen Bildungen, welche auf Interjectionen beruhen".

Ich sehe aber nicht ein, warum nicht auch im letzteren Falle die primären Verba Wurzeln haben oder heißen könnten? Ob sich aus derselben Wurzel zwei einander coordinirte Stämme entwickeln, oder nur ein Stamm erhebt, aus dem dann ein Ast hervorbricht, was thut das zur Sache? Bleibt in letzterem Falle die Wurzel weniger Wurzel? Benfey nenne die Wurzel Keim, er nenne die Entfaltung der Sprache die Metamorphose dieses Keims: ändert es was, ob in dieser Metamorphose der Keim sich spaltet? oder muß er immer Eins bleiben? Was ich also oben als Wurzel der Sprache bestimmte, nämlich der Sprachstoff der Urzeit, der vorflexivischen Zeit, könnte Wurzel heißen, sei es nun, daß aus solchem Stoffe Verbum und Nomen coordinirt gebildet wurden, oder daß aus demselben zuerst ein Verbum entstand, aus dem dann erst das Nomen abgeleitet wurde. So

hätte ich mich an dieser Stelle kaum auf Benfeys Frage einzulassen. Doch könnte man allenfalls meinen, das Wesen der Wurzel müsse verschieden sein, je nachdem sie coordinirte Stämme aus sich hervorgehen lassen kann, oder nur einen Hauptstamm, aus dem sich Zweige entwickeln. Darum will ich Folgendes hinzufügen.

Benfey thut den Ausspruch (S. 101): „In der Wissenschaft sind es die Thatsachen, auf welche man zunächst seine Forschung zu richten hat. Die Erklärung derselben ist zwar ein hochwichtiges, aber den Thatsachen gegenüber nur untergeordnetes Moment". Was wollte wohl Benfey hiermit sagen? Was ist ihm Thatsache, und was Erklärung? Und womit begründet er seinen Ausspruch über den Werth dieser beiden in der Wissenschaft? Aus seiner weiteren Darlegung geht hervor, daß „sich eine Sache erklären können" so viel heißen soll, wie: sich die Möglichkeit derselben vorstellen können; nachzuweisen vermögen, wie so etwas hat sein oder geschehen können. Durch solchen Nachweis aber, meint Benfey, „wird diese Thatsache nicht um das Geringste sicherer, sondern nur glaublicher". „Der Glaube ist aber kein Moment der Wissenschaft; dieser ist es gleichgültig, ob jemand ihre Thatsachen mit seiner Subjectivität zu vermitteln vermag oder nicht" (S. 102).

Die Wissenschaft ist also nach Benfey eine Sammlung von Thatsachen, in Bezug auf welche es ihr völlig gleichgültig ist, ob sie dieselben erklären kann oder nicht. Was sagt wohl ein Naturforscher dazu? Ich fürchte, daß er dazu nur schweigend lächelt. Seine Physik, Chemie, Physiologie, was will sie? Thatsachen sammeln? nein, Jeder kennt sie ja; nur erklären will sie die Naturwissenschaft. Und was heißt beim Naturforscher Erklären? Auch nur: die Möglichkeit nachweisen. Dieses aber geschieht, indem er die einzelne Erscheinung auf allgemeine Gesetze zurückführt, das Concrete auf nur in Begriffen, im Denken erfaßbare Abstracta. Aus dem Reiche der sinnlichen Empfindung, der Anschauung und des Vorstellens tritt er in den Kreis unsichtbarer Atome, Bewegungen, Kräfte. Er will nicht vorstellen, wie Benfey, sondern a priori begreifen, d. h. aus den Ursachen erkennen und ableiten. Dabei ist ihm „der

sinnliche Eindruck keine Autorität; er untersucht erst die Berechtigung desselben" (Helmholz). Die Sinne liefern ihm nur scheinbare Thatsachen; die wahrhaften Thatsachen liegen für ihn im Reiche des Unsinnlichen. Bei den Thatsachen stehn bleiben gilt ihm für unwissenschaftlich, kindisch oder philisterhaft. Nur die mit jenem Unsinnlichen, jenen Allgemeinheiten, die er nur in seiner „Subjectivität" trägt, vermittelten Thatsachen haben für ihn Geltung; die Annahme der nicht in solcher Subjectivität vermittelten Thatsache ist ihm Köhlerglaube. Nein, Benfeys unglaubliche Thatsachen sind keine Wissenschaft.

Der Sprachforscher wird unzweifelhaft viel von der Naturwissenschaft lernen können; nur muß er sich nicht, wie das so oft geschieht, mit aufgeschnappten Phrasen und ganz abstracten Aehnlichkeiten begnügen; er muß vom echten, rechten Naturforscher etwas Gründliches, ich meine wahrhaft Principielles, lernen. So habe ich mir soeben von Helmholz sagen lassen, was von Benfeys obigem Ausspruche zu halten ist. Was würde denn aber über denselben der Sprachforscher, der Philologe, sagen? Wär's nicht in der Ordnung, wir frügen Böckh, wie er urtheilt? Böckh nun sagt, Erklären sei nicht das eigentliche Wort für die ursprüngliche Aufgabe des Philologen, sondern Verstehen; denn Erklärung ist ja nur Darlegung des Verständnisses. Verstehen aber heißt reproduciren, Vorgedachtes nachdenken. Wir verstehen Platon, wenn wir das, was er gedacht hat, nachzudenken vermögen; wir verstehen also eine Sprache, welche eine Weise vor- und darzustellen ist, wenn wir diese ihre Vorstellungsweise nachdenken können. Muß nun nicht der Sprachforscher die indogermanische Sprache verstehen? und heißt das nicht, ihre Vorstellungsweise verstehen oder nachdenken? Und wenn er sie nicht nachdenken kann, hat er seine Aufgabe gelöst? — Nun aber, die Aufgabe ist vielleicht unlösbar. Indessen auch unlösbare Aufgaben auf allen Gebieten der Forschung bleiben insofern verständlich und müssen also insofern verstanden werden, als erkannt werden kann und muß, warum sie unlösbar sind, welche Hindernisse sich dem Gelingen entgegenstellen, welche Hülfsmittel zur Lösung fehlen. Warum also sollte uns irgend ein Entwicklungszustand irgend einer Sprache so fremdartig gegenüber-

stehen, daß wir uns in ihre Vorstellungsweise nicht finden könnten, und daß wir sie nie erlernen könnten? Dachten etwa diejenigen, welche diese Sprache redeten, nach ganz andern psychologischen Gesetzen? Es muß uns also jede Redeweise verständlich sein können, und wäre sie noch so unvollkommen.

Es ist für jeden Mann der Wissenschaft, am meisten aber doch wohl für den Sprachforscher, schimpflich, unter der Knechtschaft des Wortes zu stehen, sei es daß mit einem falsch angewandten Worte sophistisirt wird, sei es daß mit einem solchen Furcht eingeflößt wird. Eine Thatsache, deren Möglichkeit wir nicht begreifen, die wir mit unsern allgemeinen Principien, d. h. mit unserer Subjectivität, nicht vermitteln können, ist nicht unglaublich, sondern undenkbar: also kann sie uns am wenigsten für sicher gelten. Wird sie mit unserer Subjectivität vermittelt, so wird sie dadurch nicht glaublich, sondern begriffen und denkbar. Die für undenkbar erklärte Thatsache aber, die sich unsern Principien nicht fügt, wird eben hiermit als unwirklich, als falsche, vermeintliche Thatsache hingestellt, sie wird als Irrthum verworfen, wenigstens als unsicher bis auf Weiteres dahingestellt. Jener Ausspruch Benfeys also, fern davon, uns von der Nothwendigkeit, seine vorgebliche Thatsache mit unserer Subjectivität zu vermitteln, abschrecken zu können, wird uns als eine jener Redensarten erscheinen, mit denen sich ein Aengstlicher Muth einzureden, ein sich schuldig Fühlender sein Gewissen zu beschwichtigen sucht. Wie lange aber auch diese Beschwichtigung vorhalten mag, gelegentlich bricht die Gewissensangst doch durch, gerade wenn sich der Betreffende am sichersten fühlt. So auch bei Benfey zweiundzwanzig Seiten später als jener Ausspruch (S. 122). Da wird plötzlich neben „der thatsächlichen Bestätigung“ seines Satzes von dem ursprünglich monistischen Leben der Sprache im Verbum und der Unterordnung des Nomens unter das letztere auch ein „principieller Beweis“ für denselben hervorgehoben; da ist die Rede von „einem Gesetze, welches principiell fast ganz erwiesen und thatsächlich bestätigt wird“; ja, so wach ist das Gewissen, daß zugestanden wird, „es lasse sich nicht abläugnen, daß, wenn es gelungen wäre, in einem größeren Verhältnisse den principiellen Beweis

zu führen, wir in demselben Verhältnisse des Thatsächlichen nicht bedurft hätten"; ja, hier, wo er den Satz zur Geltung bringen will, daß nicht nur die Nomina, sondern auch die Pronomina von Verben abgeleitet seien, appellirt er an die Leichtigkeit, mit der sich dieser Satz mit unserer Subjectivität vermitteln lasse und meint, „was uns hier an Thatsachen etwa fehlt, ergänzt die principielle Entwicklung", welche hier so laut spreche. So wollen wir denn hier Benfey sagen, daß wir in seiner Darlegung jeden Versuch eines principiellen Beweises für seinen Satz vermissen.

Oder sollte dieser principielle Beweis in der folgenden Reflexion liegen, welche Benfey (S. 89 u. 101) geltend macht? Er meint nämlich, wenn „die indogermanischen Sprachen in einem entschieden deutlich erkennbaren Stadium ihrer Existenz ohne die Kategorie der Adverbia bestehen konnten, sogar die Kategorie der Substantiva entbehrten, warum sollten sie nicht auch ohne die Kategorie der Nomina überhaupt in einem noch älteren Sprachzustande die damaligen Bedürfnisse der Verständlichkeit durch Benutzung anderer sprachlicher Momente" (das heißt doch: bloß der Verbalformen) „haben befriedigen können?" Das klingt aber für die Ohren aller Anderen außer Benfey, wie wenn Jemand sagte: wenn ein Mensch ohne Suppe, Gemüse und Braten und Wein bloß mit Wasser und Brod lange Zeit sich hat ernähren und gesund erhalten können, warum nicht auch mit bloßem Wasser? Solch wunderliches Raisonnement kann Niemand als principiellen Beweis gelten lassen. — Oder soll er in Folgendem liegen? Benfey schließt (S. 85), weil es Adverbia gibt, wie ἠρέμα, welche unmittelbar aus Wurzeln hervortreten, obwohl unzweifelhaft die Adverbia nur nominale Casusformen, also abgeleitete Wörter sind: so kann auch der Umstand, daß Substantiva unmittelbar aus Wurzeln hervorgehen, nicht beweisen, daß sie eben so ursprünglich wie die Verba und nicht von ihnen abgeleitet wären. Dieser Schluß ist nicht falsch, aber unvollständig und einseitig. Wir könnten zunächst in gleicher Einseitigkeit so schließen: da sogar die Adverbia, die doch offenbar nur Nominalformen sind, dennoch gelegentlich unmittelbar aus der Wurzel hervorgehen, so können auch die Verba,

obwohl sie häufigst aus der Wurzel hervortreten, doch immerhin dem Nomen subordinirt sein. Aber diese Schlüsse sind sophistische oder allenfalls dialektische Schlüsse. Der wahre Schluß ist der, daß aus dem engen Anschluß einer Form an die Wurzel nichts für ihre Ursprünglichkeit folgt, weil diese Enge nur scheinbar sein kann, wie gewisse Adverbia beweisen.

Noch weniger befriedigend als sein Beweis ist Benfeys Versuch, uns den einstigen Mangel der Nomina „glaublich" zu machen (S. 102); denn „die Annahme, daß man sich gar nicht vorstellen könne, wie die Sprache bei einem solchen Mangel ihre Function habe erfüllen können, ist eine irrige", meint Benfey. Denn nach ihm sind auch die Pronomina von Verben abgeleitet, und mit Hülfe derselben könnte man irgend einer Verbalform die Fähigkeit verliehen haben, ein Nomen zu bezeichnen, wie auch serpens nur die nominal gewordene 3. prs. plur. ist „einer (von denen, die) kriechen". Das müssen nun wunderliche Pronomina sein, die, ursprünglich Verba, eine Bedeutung erhalten wie „einer von denen, die". Das muß auch schon deswegen eine ganz andere Art von Fürwörtern sein, als die historisch bekannten, weil diese nach Benfey „abgeschwächte Nomina" (S. 121 ff.), also erst nach dem Nomen entstanden sind, ursprünglich aber „aus Verben abgeleitete Nomina" (Kurze Sanskrit-Grammatik S. 330) waren. Benfey meint auch, es läge auf der Hand, daß das Pronomen als Stellvertreter des Nomens nicht früher als dieses sein könne, da das Vertretene doch früher dasein müsse als der Vertreter. Damit aber ist überhaupt, wenigstens ursprünglich, jede Bildung oder jeder Ersatz der Nomina mit Hülfe der Pronomina ausgeschlossen. Auch muß sich augenblicklich die Bemerkung aufdrängen, wie der Kreis, in welchem Benfey herumläuft, noch weiter ist. Denn Benfey läugnet doch nicht, daß die Verbalformen durch Zusammensetzung des Verbalthema mit den geschichtlich bekannten Fürwörtern entstanden sind; also muß nothwendig jene Verbalflexion jünger sein als die Pronomina, also die jüngste Sprachgestaltung. Also die 3. prs. plur. metamorphosirt sich zum Participium, dieses zum Adjectivum, dieses zum Substantivum, dieses zum Pronomen: dieses aber mußte schon dasein, als die

3. prs. sg. gebildet werden sollte, aus der die 3. prs. pl. entstanden ist.

Schließlich muß ich folgenden Widerspruch hervorheben. So entschieden auch Benfey bei gewissen Gelegenheiten die Pronomina von Nomina und diese vermittelst der Participia von der 3. prs. plur. ableitet, so will er doch bei andern Gelegenheiten (S. 125 u. ff.) Nomina und Pronomina nur von Verbalthemen ableiten. Hiermit gesteht er die gewöhnliche Ansicht zu. Denn ein primäres Verbalthema, vor der Personal-Flexion, nennt man eine Wurzel. Solcher Widerspruch beweist aber völlige Unklarheit über das Wesen der Wurzel und der Flexion.

Dieses Beispiel, das uns Benfey gibt, kann denn wohl zeigen, wie wenig der Sprachforscher eines gründlichen philosophischen Denkens, der Vertrautheit mit Begriffen, entbehren kann. Und, wie sich immer die Gegensätze berühren, so wird Benfeys Ansicht über die Entstehung der Nomina wohl auch von keinem Einzigen der Männer wahrhaft geschichtlicher Thatsachen angenommen worden sein, wohl aber von denjenigen Grammatikern, welche nur solche Thatsachen gelten lassen, welche sie mit ihrer einseitigen, nicht historisch gebildeten Subjectivität vermitteln können, nämlich von Becker und seinen Anhängern, welche jene Ansicht längst „geglaubt" haben.

Wir kehren zu Benfeys Anfang zurück, um die Natur seiner vorgeblichen Thatsachen noch tiefer zu prüfen. Er hatte gewiß das richtige Gefühl, daß seine Ansicht vom Organismus der Sprache mit keiner, die noch bisher über das organische Wesen der letzteren aufgestellt ist, übereinstimmt. Während der Ausdruck organisch bei Humboldt nur die metaphorische Bedeutung hat, daß die Sprache als Ganzes mit Nothwendigkeit und unbeabsichtigt aus dem menschlichen Geiste fließt und in ihren einzelnen Elementen eine Form aufweist, durch welche sich dieselben als zur Erzeugung eines lebendigen Ganzen zusammenwirkende Glieder bethätigen; während bei Becker der Organismus die Differenzirung in der Form des Gegensatzes bezeichnet, die Sprache aber als logischer Organismus, nicht als natürlicher, aufgefaßt wird: sieht Benfey das organische Leben der Sprache, wie der Pflanze, in der Metamorphose eines Keims.

Wie kritiklos, d. h. wie unbedacht (denn Kritik ist kein Specificum und Universalmittelchen, dessen Wesen sich nicht durch üblichere und verständlichere Wörter ausdrücken ließe) ist es nun, die Aehnlichkeit zwischen Sprache und Pflanze erst als „gleichgültig" hinzustellen, sie auch nicht weiter zu untersuchen, und dann doch die Form der Pflanzen-Entwicklung, nämlich die Metamorphose, sogleich auch als maßgebend für die Erkenntniß der Lebensgesetze der Sprache geltend zu machen!

Die Sprache ist weder Pflanze noch Thier, sondern innerlich ein Vor- und Darstellungs-System, und äußerlich ein lautliches Zeichen-System parallel dem innerlichen und in Wechselwirkung mit ihm. Ferner aber ist sie weniger ein System, als vielmehr bloß ein systematisches Verfahren. Daher ist denn auch die Aehnlichkeit der Sprache als ein Ganzes, eben so wie die der einzelnen Sprachgebilde, mit dem Pflanzen- und Thier-Organismus nur eine sehr abstracte. Die Ausdrücke Wurzel und Stamm dürfen als althergebrachte Termini, aber nur in conventionellem Sinne, beibehalten werden. Denkt man an ihre botanische Bedeutung, und will man diese in die Grammatik herübernehmen, so können sie nur irre führen. So hat man sich mehrfach durch dieselben dazu verleiten lassen, den Sprach-Wurzeln in Analogie mit den botanischen eine gewisse organische Triebkraft anzudichten, vermöge deren aus der Wurzel der Stamm und aus diesem die Wortform als Zweig hervorsprosse. Dies ist eine völlig falsche Fiction (vergl. Heyses System S. 148. 149). Im Stoffe liegt keine Form, und in der einen Form nicht die andere, so daß das Eine aus dem Anderen abgeleitet werden könnte, oder daraus hervorwüchse. Auch die Ausdrücke Ableitung, Abwandlung, Beugung sind also nur sehr uneigentlich zu verstehen, wenn sie die Thatsachen richtig bezeichnen sollen. Weder eine bestimmte Wortform, wie der Infinitiv oder das Präsens und der Nominativ, noch auch die Wurzel oder der Stamm (Thema) wird abgewandelt (flectirt); sondern jede Wortform entsteht in einem besonderen inneren und einem ihm entsprechenden lautlichen Prozeß, nämlich in einer besonderen Formung eines Vorstellungsstoffes. Weil derselbe Stoff vielfach geformt werden kann, so wird dem entsprechend auch äußerlich

ein beharrliches Lautgebilde vielfach mit verschiedenen Formelementen versehen erscheinen; aber weder ist die eine Form von der anderen innerlich oder äußerlich abgeleitet, noch auch die Wortform von der Wurzel oder das Formelement aus der Wurzel. Auch ist nicht die eine Form die abgewandelte, gebeugte andere Form oder abgewandelte Wurzel. Der Plural ist nicht vom Singular, die dritte Person nicht von der ersten, kein Casus vom anderen, kein Tempus vom anderen, also auch nicht das Participium von der 3. Pers. Plur. abgeleitet. Sondern wie jede geformte Vorstellung Erzeugniß einer besonderen Vorstellungsthätigkeit, eines besonderen Processes, ist: so auch jede ihr entsprechende Wortform. Nur insofern in diesem Vorstellungsprocesse die Factoren und die Form des Processes gleich oder ähnlich sind, werden auch die Wörter einander gleich oder ähnlich werden. Genau genommen ist also z. B. τλη-μο-σύνη-ς nicht als Genitiv von einem Nominativ oder einem Thema τλημοσύνη, dieses Substantiv nicht von einem Adjectiv τλή-μων, und dieses nicht weder von einem Verbum im Aorist τλῆ-ναι noch auch von einem Verbalthema τλη oder einer Wurzel ταλ abgeleitet; sondern der Vorstellungsstoff des Duldens, ausgedrückt durch die Wurzel ταλ, wird als Eigenschaft, diese aber substantialisirt und in bestimmter Redeverbindung vorgestellt. So tritt in diesem Vorstellungsprocesse eine Formbestimmung zur andern in einer gewissen Reihenfolge hinzu; aber die neue Bestimmung ist keine Ableitung von der vorigen oder von dem vorgängig geformten Stoffe, wie die ganze Form oder der Stoff in seiner Form nicht eine Ableitung aus dem ungeformten Stoffe ist. Dies läugnen heißt durchaus die Natur der nur als fließende Thätigkeit nicht als Werk lebenden Sprache verkennen.

Nun meine ich aber nicht, daß man den Begriff der Ableitung völlig aus der Grammatik verbannen solle. Es ist etwas Anderes, ob man eine als Adjectiv bestimmte Wurzel, ein adjectivisches Thema, schließlich als Satzglied bestimmt, oder zuvor substantialisirt und ihm dann erst nach der Rolle, die es im Satze spielt, die letzte Form gibt. Kurz man thut wohl innerhalb der Formprocesse zwischen Wortbildung und Wortbeugung zu unterscheiden; und in dem Kreise der hierher gehörigen Be-

griffe wird denn auch der der Ableitung nicht fehlen können. Der Name selbst mag unvertauscht bleiben, sobald man sich über die Sache verständigt hat.

Wie steht es endlich mit den Thatsachen, auf denen Benfey vorzüglich fußt, daß die indogermanischen Sprachen ehemals ohne Adverbia bestehen konnten und noch früher aller Substantiva entbehrten „und wo sie Vorstellungen, die dieser Kategorie angehören, bezeichnen wollten, Adjectiva und Participia gebrauchten" (S. 101)?

Weiß man es immer noch nicht, was die Naturwissenschaft bis zur vollsten Klarheit und Gewißheit beweisen kann, daß Thatsachen nicht Dinge sind, die wir (sei es mit oder ohne Mühe) nur so auflesen könnten? daß sie weniger an sich sind, als vom Menschen, und das heißt zuweilen vom wissenschaftlichen Forscher, in der Berührung und dem Zusammenwirken der Subjectivität und Objectivität erzeugt werden? Die Thatsachen sind also immer subjectiv, sind es kaum minder, nur in anderer Weise, als Kunstwerke, und sind je nach den Principien des Subjects, welche bei ihrer Erzeugung mitwirkend waren, falsch oder richtig, gut oder schlecht gebildet, Hallucination oder Wahrheit. Wenn also Benfeys Subjectivität aus falschen Principien bestand, so sind auch seine Thatsachen, insofern jene bei ihrer Bildung mitwirkten, nicht richtig. Dies kann näher gezeigt werden.

Ehemals gab es keine Adverbia, sagt Benfey. Gibt es denn im Griechischen und Lateinischen welche? frage ich. Man füge zu der Reihe der Casus einen Adverbialis oder genauer Modalis, so steht die Sache heute, wie ehemals. Oder man scheide aus der ehemaligen Sprache den Casus Adverbialis aus und führe ihn als besonderen Redetheil auf: so ist der alte Thatbestand gleich dem heutigen. Ich rathe aber zu keinem von beiden; sondern man erkenne hier eine historische Metamorphose an, und lerne hieraus, was eine sprachliche Metamorphose sein kann, nämlich, wie der vorliegende Fall zeigt, eine Verschiebung der Form. Der psychologische Proceß, dessen Ergebniß solche Verschiebung ist, scheint mir folgender. Die Casus bilden, ob-

wohl in unbewußter Weise, eben so wohl eine Reihe, als die Farben, deren Reihenform ja dem Ungebildeten, dem Kinde, ebenfalls unbewußt bleibt. Erst die Optik hier und die Grammatik dort, hebt die unbewußte Reihenform ins Bewußtsein. Auch kommt es hier nicht darauf an, ob nicht die Reihe, statt eine gerade Linie zu bilden, vielmehr ein Dreieck oder irgend eine andere Figur bildet. Nicht minder aber als die Casus bilden auch die Redetheile unbewußt eine Reihe; und wie sich die der ersteren in der Rede, in dem Gebrauche jedes Nominativs und jedes grammatischen Objects als wirksam offenbart: so die der letzteren vorzüglich in jeder Ableitung oder Bildung eines Redetheils aus dem andern. Diese beiden Reihen nun stehen in Verbindung mit einander; denn jedes Substantivum, Adjectivum und Pronomen erscheint allemal in bestimmter Casusform. Indessen gehört doch die Casusform nur dem Substantivum in ihrer eigentlichen Bedeutung an; am Pronomen und Adjectivum übt sie nur die Function der Congruenz, ist sie Ausdruck des attributiven Verhältnisses. In hominem bonum ist nur das erstere Wort eigentlicher Accusativ; am anderen Worte bedeutet der Accusativ nur die Beziehung dieses Wortes zum ersteren als Attribut. Nur die absolut gebrauchten Adjectiva und Pronomina erhalten auch im eigentlichen Sinne die Casus, sei es nun, daß solche allein und für sich stehende Adjectiva und Pronomina zu abstracten oder wenigstens allgemeinen Substantiven verselbständigt sind, wie wenn wir sagen „Gutes thun, im Guten (= in Güte) thun“, oder daß ein Substantivum allgemeinster Bedeutung zu ergänzen bleibt, so daß „in Gutem“ = „in gutem Verfahren oder Willen“. Jede dieser beiden Annahmen wird zulässig sein, bald die eine, bald die andere, je nach dem besonderen Falle. Wenn nun ein Casus beim Substantivum außer Gebrauch kam, so mußte er damit nothwendig zugleich auch bei den attributiven, congruent dem Substantivum flectirten, Adjectivum oder Pronomen schwinden, und konnte sich nur bei dem absoluten Gebrauche derselben noch erhalten. Das konnte allerdings geschehen, wenn schon, bevor jener Casus (z. B. der Modalis, gewöhnlich der Ablativ, durch welchen dem Prädicate eine modale Bestimmung hinzugefügt ward,

und der im Sanskrit von den Stämmen auf a durch Anfügung von at gebildet ward, so daß diese Wörter auf a + at = āt ausgingen, welches im Griechischen ως, im Lateinischen ad, od, später a, o wurde) beim Substantivum geschwunden war, der absolute Gebrauch des Adjectivums oder Pronomens in diesem Casus so stereotyp geworden war, daß die etwaige Ergänzung oder die Verselbständigung kaum noch als wirklicher Proceß in Gedanken vollzogen, sondern daß mit Uebergehung des Processes das Ergebniß desselben vorausgegriffen ward. Dann konnte sogar das Verschwinden des Casus am Substantivum das Stereotype seines Gebrauchs beim absoluten Adjectivum oder Pronomen und die Uebergehung des vorläufigen Processes befestigen. Damit aber war eine doppelte Aenderung des ursprünglichen Verhältnisses eingetreten. Erstlich wurde der Proceß, der solchem absoluten Adjectivum erst seine Bedeutung gab, völlig vergessen und sein Ergebniß schien die ursprüngliche Bedeutung zu sein, nämlich die Art und Weise einer Thätigkeit oder einer Eigenschaft auszudrücken; zweitens war dieser Casus von allen andern Casusformen, die in der Congruenz auftreten, abgesondert, denn er erschien nun nicht mehr als Zeichen der Congruenz. Er war aus der Reihe der im Sprachbewußtsein lebenden Casus herausgefallen. So isolirt, mußte er von einer andern sprachlichen Form-Reihe appercipirt werden; denn die Sprache duldet nur ungern isolirte Erscheinungen; sie bringt, so viel sie kann, das Vereinzelte unter ein Allgemeines, in eine Reihe. Nun aber gibt es wohl unter den nominalen und verbalen Flexionsformen keine Reihe, die zu jenem in seiner Lautform vereinzelten Modalis, der auch seinem Sinne nach aufgehört hatte, ein solcher modaler Casus zu sein, eine wesentliche Analogie zeigte. Es blieb nur die Reihe der Wortableitungen, um ihn unterzubringen. Diese Reihe aber hatte auch noch kein Glied, dem er sich untergeordnet hätte. So mußte ihm als besonderem Gliede in der Reihe ein Platz angewiesen werden, und er wurde von der Reihe der Redetheile als besonderer Redetheil appercipirt.

Zur Vervollständigung des soeben über die Entstehung des Adverbiums Bemerkten muß noch hinzugefügt werden, daß die Bestimmungen des Prädicats nach der Art und Weise so man-

nichfach sind, daß sie ursprünglich durch mehrere Casus bezeichnet wurden, also nicht bloß durch den Ablativ, sondern auch durch den Instrumentalis, Locativ, auch durch den Dativ, den Accusativ, und zwar bald im Singular bald im Plural. Wenn schon diese Vielfältigkeit der Bezeichnung an sich, selbst beim absoluten Adjectivum, dem Stereotyp-Werden widerstand, so war dasselbe im Sanskrit noch weniger möglich, dadurch, daß jene Casus meist auch beim Substantivum im Gebrauche blieben, daher hier die Adverbia in so mannichfachen Formen erscheinen, daß sich mit Entschiedenheit kaum von einem sanskritischen Adverbium reden läßt. Im Lateinischen war ursprünglich neben dem genannten Ablativ der Locativ mit der Endung ter = sanskr. tra, in Gebrauch. Da dieser Casus aus der gewöhnlichen Declination geschwunden ist; und da ferner neben dem Ablativ, der freilich in der gewöhnlichen Declination geblieben ist, bei den Adjectiven der 2. Decl. auch der fast völlig verlorene Locativ auf e (aus a+i) in modalem oder adverbialem Sinne angewandt ist; die Endungen tim (in praeser-tim, separa-tim, conjunctim, catervatim, gradatim, paulatim, viritim) und ĭtus (caelitus, funditus, divinitus, penitus) aber fast gänzlich aus dem Gebrauche geschwunden sind: so hat sich hier schon entschiedener der adverbiale Redetheil entwickelt. Am consequentesten ist dies wohl im Griechischen geschehen, wo ως, die Ablativ-Endung, wohl schon früh als modaler Casus, wenn auch nicht zu ausschließlicher, doch zu sehr ausgedehnter Herrschaft gelangt war. Als nun dieser Ablativ aus der substantivischen Declination geschwunden war, so konnte man vergessen, daß seine Endung ως nur den Nominalthemen auf ο zukam, und konnte sie auch den Adjectiven der 3. Declination geben: ταχέως von ταχύ, ἡδέως von ἡδύ, ferner σαφῶς, σωφρόνως, πάντως, χαριέντως. Vor diesem so ausgedehnten und bequemen Gebrauch des ως traten die Bildungen auf δον, δην, ι und ει, τι durch ihre Beschränktheit auf eine verhältnißmäßig geringe Anzahl von Fällen, die obenein nach Form und Bedeutung eine besondere Eigenthümlichkeit haben (z. B. ταυρηδόν wie ein Stier, stiermäßig; βάδην schrittweise, κρύβδα und κρύβδην heimlich), völlig zurück, und

so wurde ως für das Sprachbewußtsein das Ableitungsmittel für einen besonderen Redetheil, das Adverbium.

Dieser so entstandene Redetheil mußte jene anderen eben genannten Bildungen appercipiren, wie er auch die auf griechischem Boden völlig unerklärlichen Gebilde, wie εὖ, μόγις (von μόγος für μόγοις s. Benfey, Kurze Grammatik 342), die Formen auf ἄ, τάχα „vielleicht“, von ταχύς, ἅμα, μάλα, λίην, ἄγαν u. s. w. in sich hineinziehen mußte. Eben so νωλεμές, woneben auch νωλεμέως. Auch im Sanskrit giebt es unerklärbare Adverbia. Stand nun der Begriff dieses Redetheils einmal so fest, so konnte er durch Bildungen, in denen gebräuchliche Casus, der Dativ und der Accusativ, modale Bedeutungen hatten, nicht mehr schwankend werden, wie κομιδῇ gar sehr, σπουδῇ kaum u. s. w., δωρεάν und προῖκα umsonst, und wie der Accusativ der Comparative und Superlative.

Wenn nun Benfey in Bezug auf das Adverbium wenigstens insofern Recht hat, als es so zu sagen ein nachgeborener Redetheil ist, so verhält es sich mit dem Substantivum ganz anders. Doch dies nachzuweisen, würde uns zu einer Construction der Redetheile, also von der vorliegenden Aufgabe weit ab führen.

H. Steinthal, Dr.

Aus Syrien.

H. Petermann, Reisen im Orient. I. Bd. Veit und Comp. Leipzig 1860. 408 S. 8°. — J. G. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, nebst einem Anhange über die sabäischen Denkmäler in Ostsyrien. Mit Karte, Inschriftentafel und Holzschnitten. Verlag von Dietrich Reimer. Berlin 1860. 150 S. 8°.

Wenn Orientalisten von dem Rufe der Herren Petermann und Wetzstein einen Bericht über ihre Reisen im Orient erstatten, so ist es überflüssig, diejenigen Kreise, welche unmittelbares Interesse für die Kenntniß jener Gegenden haben, darauf aufmerksam zu machen. Aber nicht bloß der Geograph und Ethnologe, der Arabist, Bibel-Forscher und Theologe finden in den angezeigten Werken mannichfaltigen Aufschluß; sondern im gegenwärtigen Zeitpunkte wird jeder Gebildete gern bereit sein, Näheres über die Drusen zu hören, die eine so schreckliche Berühmtheit erlangt haben und vielleicht Begebenheiten hervorrufen oder veranlassen, von denen sie selbst keine Ahnung hatten; er wird überhaupt von dem Leben und Treiben der syrischen Beduinen-Stämme sich gern eine lebendige Anschauung bilden wollen. Nun liefert hier Hr. Petermann zum ersten Male zuverlässige und ausführliche Mittheilungen über den Glauben der Drusen. Auch von den Maroniten und von den Samaritanern wird weitläufiger gesprochen, überhaupt aber über die äußeren und inneren Verhältnisse der orientalischen Christen und Juden innerhalb des türkischen Asiens umständlich berichtet. Hr. Wetzstein in der kürzeren, aber höchst inhaltreichen und meist auch für die, welche nicht Männer von Fach sind, anziehenden Schrift beginnt mit einer Schilderung der merkwürdigen vulkanischen Gebiete Syriens, welche theilweise noch kein Europäer vor ihm betreten hatte. Diese schöne Darstellung ist nicht nur geologisch von größter Wichtigkeit; sondern, wie Jeder weiß, die Beschaffenheit des Bodens ist überall, besonders aber für die Lebensweise von Stämmen, welche noch in großer Ursprünglichkeit leben, von wesentlicher Einwirkung. Die Vergangenheit, wie

die Gegenwart jener Länder ist in ihren Grundzügen nur mit Hülfe der Betrachtung des Bodens zu begreifen. Auf die geologischen Bemerkungen läßt Hr. Wetzstein die geographischen, archäologischen und geschichtlichen folgen mit steter Berücksichtigung der biblischen wie der griechischen und römischen Berichte, endlich der arabischen Ueberlieferungen aus der vorislamischen Zeit. Für die Tendenz dieser Blätter wären die „ethnologischen Notizen über zeither unbekannte Stämme oder solche, deren Bedürfnißlosigkeit an die Urzustände des Menschengeschlechts erinnert", ferner über „die Poesieen der Wüste" das Wichtigste; aber Hr. Wetzstein will dieselben, die er für besonders werthvoll hält, in dem Reise-Tagebuche mittheilen, welches er zu veröffentlichen gedenkt. So müssen wir uns zunächst mit den im Bericht gelegentlich erzählten Anekdoten begnügen. Wir heben aus den beiden angezeigten Arbeiten nur wenige Einzelheiten hier hervor.

Hr. Petermann, vom Charakter der Araber redend, theilt unter andern bemerkenswerthen Zügen einen besonders wichtigen mit, für den auch die arabische Sprache ein eigenthümliches Wort hat: Murúwwe, der sich nicht genau in eine andere Sprache übersetzen läßt, weil sich wohl bei keinem Volke die durch dieses Wort benannte Sache findet. Der Etymologie nach kommt es wohl dem lateinischen virtus am nächsten; besser aber würde es durch generositas übersetzt, obwohl auch dies nicht ganz paßt, wie aus folgender näheren Angabe des Verfassers hervorgeht (S. 104). Wenn Einer in Gefahr ist und in der Angst seines Herzens ausruft: „wo (ist) das Volk (sind die Männer) des Edelmuths?" so ist jeder verpflichtet, ihm beizustehen, und er kann der Hülfe versichert sein". Der Verfasser erzählt zwei Beispiele. Der General der in Damascus liegenden albanischen Soldaten, welche dort in willkürlichster Despotie hausten, wollte eine ihm begegnende Frau in sein Serai schleppen. In ihrer Angst rief diese „o ihr Leute des Edelmuths!" Ein daneben stehender Kleiderhändler bat zuerst für sie; und, als dies nichts half, zog er sein Schwert (denn damals, vor etwa 30 Jahren, gingen noch Alle bewaffnet) und spaltete dem Albanesen den Kopf. Hier war die Muruwwe, wie wir sagen würden, Ritterlichkeit.

Ganz anders aber noch liegt, wie mir scheint, die Sache in folgendem Falle. Einst rief ein zum Richtplatz geführter Verbrecher aus: „Wo ist ein edler Mann, der für mich einsteht, daß ich meine Frau und Kinder nochmals sehen und von ihnen Abschied nehmen kann?" Ein vornehmer Mann trat aus der Menge hervor und übergab sich dem Scharfrichter, welcher dem Delinquenten eine Stunde Frist gestattete. Dieser ging zu den Seinigen, kam aber auf dem Rückwege auf den Gedanken zu entfliehen, und eilte nach Salahije. Unterwegs aber ging er in sich und kehrte, indem er bedachte, daß er den, der ihm Muruwwe bewiesen, dem gewissen Tode nicht aussetzen dürfe, eiligst zurück. Er kam gerade in dem Moment auf dem Richtplatz an, als der Andere für ihn den Tod erleiden sollte, durchbrach die Menge und stellte sich dem Nachrichter zur Verfügung. Dieser, der seine Rückkehr nicht mehr erwartet hatte, konnte sich nicht entschließen, die Hinrichtung sogleich vorzunehmen, sondern ging mit beiden zu dem Pascha, welcher den Delinquenten fragte, warum er die schöne Gelegenheit nicht lieber benutzt habe, um zu entkommen? Als derselbe darauf gestand, daß er allerdings die Absicht gehabt, aber bald in sich gekehrt sei, um den Edelmuth des Andern nicht mit so schändlichem Undank zu belohnen, sagte der Pascha, welcher damals noch Recht über Leben und Tod hatte: „Nun, so will auch ich Muruwwe zeigen und dich frei lassen". Hr. Petermann fügt hinzu: „Wem fällt dabei nicht Schillers Bürgschaft ein?"

Wer nun an der Wirklichkeit dieser griechischen Geschichte zweifelt, wird wohl auch die obige arabische Geschichte als in der tausend und zweiten Nacht erzählt ansehen. Für uns liegt nicht allzuviel daran, ob dieselbe sich wirklich zugetragen hat oder nicht; die Erzählung, wenn auch erfunden, ist ein völkerpsychologisches Factum, das vielleicht sogar noch größeren Werth hat, als der wirkliche Vorgang haben würde. Denn eine einzelne Begebenheit oder That beweist noch nichts für einen Volkscharakter und ist namentlich weniger bezeichnend, als eine allgemein im Volke erzählte und geglaubte (denn was das Volk erzählt, das glaubt es auch) Sage oder Anekdote. Darauf kommt es an, daß ein Volk so etwas, wie erzählt wird, für wahr

halten kann. Kann es dies, so kann sich die Geschichte zehnmal begeben, auch wenn sie sich nie ereignet hat. Und so legt man mit Recht auf solche Erzählungen für die Charakteristik des Volkes das größte Gewicht.

Sehen wir uns nun die mitgetheilte arabische Geschichte an, so zeigt gerade die Vergleichung mit der so ähnlichen griechischen ihre Eigenthümlichkeit. In die Freundschaft der griechischen Jünglinge können wir uns vollständig und leicht versetzen. Es handelt sich hier freilich nicht sowohl um Freundschaft in unserem subjectiven Sinne, als um das Band gleicher Gesinnung und Bestrebung, erzeugt und verstärkt durch eine umfassendere Hetärie oder philosophische und politische Verbindung, der die beiden Griechen angehörten. Während der politischen Verfolgungen unseres Jahrhunderts, nämlich der Demagogen und Burschen, hätte sich leicht ganz Aehnliches zutragen können, wenn unsere Polizei sich auf solche Bürgschaft eingelassen hätte. In der arabischen Erzählung aber ist es ein Verbrecher, und zwar nach dem Sinne des Ganzen nicht etwa ein edler Verbrecher, der in den Augen des Volkes nicht als solcher gegolten hätte, sondern schlechthin ein Verbrecher, der sich auch nicht an einen Freund oder Verbündeten, sondern an gleichgültige Umstehende wendet. Seine Worte sind an eine Menge gerichtet; und kein Einzelner brauchte sich für verpflichtet zu halten, sie zu beachten. Nichtsdestoweniger tritt ein vornehmer Mann aus dem Haufen hervor, Muruwwe zu üben für Jemanden, der ihn nichts angeht, der seine Strafe büßt. Nur, von Frau und Kindern Abschied nehmen können, schien die Humanität, wie wir sagen würden, gestatten zu müssen; und so ist hier Muruwwe etwa unser Begriff Humanität. Aber nicht der Staat übt sie, sondern der Einzelne. Hierin sehe ich die ungemeine Wirkung einer Volksvorstellung, der Muruwwe, auf den Einzelnen, und in Folge davon eine That, die unter uns undenkbar wäre. Solche That vorausgesetzt, aber auch nur dann, wird es auch begreiflich, wie andrerseits der Verbrecher der Versuchung sich zu retten widersteht; denn auch auf ihn wirkt die Vorstellung der Muruwwe, nämlich dieselbe nicht zu mißbrauchen, stärker als der Selbsterhaltungstrieb.

Ich meine natürlich nicht, daß wir weniger human wären, als die Beduinen; ich stelle hier bloß einen Vergleich an, um den großen Unterschied der Vorstellungen und des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesammtheit und der Einzelnen unter einander bei uns und bei Jenen darzuthun. Bei Jenen gibt es weder thatsächlich einen Staat, noch auch im Volksbewußtsein die Vorstellung Staat. Der Pascha ist ein Einzelner und absoluter Herr, der nach Belieben tödtet oder am Leben läßt. Die Einzelnen des Volkes sind ihm alle in gleicher Weise und als Masse unterthan; sie sondern sich auch unter sich wenig individuell von einander; ein Geist belebt sie und hält sie zusammen. Die Gesammtheit ist hier noch gar nichts Abstractes, d. h. nichts von den Einzelnen Abgesondertes, Selbständiges, vom Einzelnen Unabhängiges, weil auch der Einzelne noch nicht für sich, sondern nur in der Gesammtheit lebt. Diese ist nur die durch das gleiche Bewußtsein verbundene Vielheit Einzelner. Darum kann und muß auch gelegentlich der Einzelne thun, was die Gesammtheit zu thun verpflichtet scheint. Schön und anzuerkennen ist es, daß in ihrem Gesammtbewußtsein eine solche Vorstellung, wie Muruwwe, lebt. Weil sie im Gesammtbewußtsein ist, wirkt sie auch unfehlbar, wie eine mechanische Kraft, auf die Entschlüsse und Handlungen des Einzelnen. Bei uns ist alles anders. Unser Staat ist ein Wesen, eine Macht für sich, die über allen Einzelnen steht; und der Einzelne thut nicht und kann nicht thun, was Sache des Staates, des Gesetzes, ist. Wer unter uns vom Staate etwas will, muß sich an den Staat wenden, und wer vom Einzelnen etwas will, muß sich an den bestimmten Einzelnen halten. Denn die Einzelnen sind sowohl vom Staate abgelöst und mit ihm vermittelt, wie sie auch unter sich mittelbar vereinigt, auf einander bezogen sind. Dort dagegen sind alle unmittelbar Eins und als solche alle bilden sie die Gesammtheit. In der Noth, die augenblicklichen Untergang droht, in der Gefahr zu ertrinken, zu verbrennen, von Räubern getödtet oder beraubt zu werden, also im Aeußersten, wo wir in den Naturzustand zurücksinken und bloße Natur aus uns spricht, rufen auch wir „Hülfe!“ und erwarten sie von wem es auch sei, von jedem Hörenden. In solcher

Stimmung befindet sich der Beduine, ich möchte sagen, fortwährend.

Unsere Humanität also, unsere Zusammengehörigkeit mit der Gesammtheit, mit dem anderen Einzelnen, ist eine durch sittliche Grundsätze vermittelte, eine die bestehende trennende Individualität durchbrechende; bei Jenen ist die Individualität das die unmittelbar gegebene Zusammengehörigkeit Verletzende, der Egoismus. Der Beduine hat nur die Wahl zwischen der egoistischen Unsittlichkeit oder der ihn an die Gesammtheit schließenden Muruwwe. Darum ist seine Muruwwe etwas mit unserer Humanität gar nicht Vergleichbares, in das wir uns schwer denken können. Humanität ist das ideale Erzeugniß des gebildeten Einzelnen; Muruwwe ist die von der Gesammtheit dem Einzelnen überkommene Tugend.

Schließlich übt auch der Pascha Muruwwe, wie wir sagen würden: Gnade. Aber wie Muruwwe nicht Ritterlichkeit, nicht Großmuth und Humanität ist, so ist sie auch nicht Gnade. Gegen denjenigen, der, wie unser Verbrecher, selbst mit Aufopferung des Lebens die Muruwwe des Anderen nicht täuschen wollte, ziemt es sich, daß wiederum Muruwwe geübt, das heißt: daß er vom Tode gerettet werde. Hierbei wird nicht an Schuld und Strafe, Gerechtigkeit und Gnade gedacht, sondern nur an Rettung, die dem Einzelnen vom Einzelnen widerfährt; denn auch der Pascha ist nur ein Einzelner, der also auch, wie jeder Andere, unter der Macht der Vorstellung Aller steht.

So verhält es sich auch mit der Gastfreundschaft des Arabers und gewissen Ceremonieen, durch welche man sich dessen Beistand selbst zum Nachtheil desselben unfehlbarer wirbt. Wenn man z. B. den Araber an den Gürtel faßt und zu ihm sagt: „ich flehe dich an“, so muß er helfen (S. 103). Wie sehr hier der Einzelne unter der Macht der Volksvorstellung steht, wie er durch solche Bitte unfrei wird, in einen Zauberbann geräth, sieht man daran, daß, wenn der Araber nicht helfen will, er die Vollziehung dieser Ceremonie verhindert und sich dadurch frei erhält.

Auch Hr. Wetzstein erzählt Einiges, zum Theil Selbsterlebtes, das hierher gehört. Er wollte das vulkanische Gebirge,

das Safā genannt, besteigen. Das Unternehmen war aber so gefährlich, daß die Beduinen-Fürsten (Scheiche), die ihn begleiteten, sich nicht dazu verstehen wollten, ihm dabei als Führer zu dienen. Nur die Lebensgefahr, meinten sie, könne den Menschen ins Safa treiben. Geschenke, die ihnen unter das Auge gestellt wurden, und die sie sehnsüchtig betrachteten, fruchteten nichts. Hr. Wetzstein fährt fort (S. 8): „Ich mußte endlich zu einem Mittel greifen, gegen welches der Beduine keine Waffen hat. Ich wendete mich gegen *Gerbū;* (einen der Scheiche) und sagte mit dem nöthigen Pathos, indem ich meinen Kinnbart in die rechte Hand nahm: Willst du nicht mit mir gehen, Gerbu, diesem Barte zu Gefallen? Da schnellte der Mann empor und rief, indem er die Hand auf seinen Kopf legte: Von Herzen gern".

So gibt es bestimmte Förmlichkeiten, nach deren Erfüllung unbedingt die Bitte gewährt wird, selbst wenn die Form unter Widerstand dessen, an den sich die Bitte richtet, durch Ueberraschung ausgeführt ist, wovon Hr. Petermann und Hr. Wetzstein Beispiele erzählen. Solche Macht von Formeln und Ceremonieen über die Entschließungen des Menschen ist nicht Natur, sondern geistig erzeugt, durch Ueberlieferung erhalten und befestigt. Sie ist allerdings auch nöthig, wenn unter Stämmen, die sonst nur von individueller Willkür geleitet werden, ein Zusammenleben möglich sein soll. Je größer einerseits die Ungebundenheit des Menschen, um so fester müssen andrerseits die Bande sein, die ihn beschränken, um so sicherer die Mittel, die ihn zur Fügsamkeit bringen. Es ist dies die erste Form, in der sich der Geist dem Gesetze, dem Allgemeinen, unterwirft, die äußerlichste. Die Forderungen der Menschlichkeit tönen noch nicht laut genug im Innern; der Geist muß erst von einer äußeren Form getroffen werden, um in die nothwendige Schwingung versetzt zu werden. Wenn in uns zuweilen die Leidenschaft mit der Vernunft, dem Gewissen, den sittlichen Ideen kämpft: so ist der entsprechende Fall im Beduinen ein Kampf der Leidenschaft gegen die Förmlichkeit, die er den Hülfsbedürftigen auszuüben verhindern will; bei uns ist die Entscheidung eine rein innere, unser Thun oder Leiden: beim Beduinen ist sie da, sobald die

Förmlichkeit, selbst gegen seinen Willen, vollzogen ist, sie ist eine ihm fremde That; es ist ihm von außen her angethan. Daß es aber möglich ist, dem Geiste so etwas anzuthun, ihn so zu binden, ist doch der Keim zu echt menschlicher Freiheit, ist schon eine Stufe der Freiheit; denn es ist eine geistige That, sich solches Band anlegen zu lassen, aber freilich mehr die That des Gesammtgeistes als des Einzelnen.

Obwohl alle Individuen fast gleichmäßig unter der psychischen Macht einer solchen geistigen Form stehen, Keiner sich dieser Macht entzieht: so bleibt doch noch Raum für den Unterschied der Einzelnen in Bezug auf Tugend. Mangelnde oder nicht ausreichende Großmuth z. B. kann sich immer noch darin zeigen, daß man die Bitte zwar gewährt, wie man nicht anders kann, dann aber doch das erfüllte Versprechen selbst zu vereiteln sucht.

Solche uns erstaunlich scheinende Macht einer Vorstellung der Gesammtheit über den Einzelnen psychologisch zu erklären, müssen alle Momente zusammengenommen werden, auf denen überhaupt die Macht einer Vorstellung beruhen kann. In unserem Falle scheint mir das Wesentlichste dies, daß unter jenen Stämmen das Bewußtsein der Einzelnen, noch wenig oder gar nicht individuell entwickelt, inniger mit einander verschmolzen ist, als es unter cultivirten Völkern der Fall ist, unter denen Jeder seine eigenthümliche Fühl-, Denk- und Handelsweise hat. Wenn wir annehmen, daß das Urtheil des Geschworenen-Gerichts das Gewissen des Angeklagten selbst ist, so ist dies heute eine wissenschaftliche Fiction; bei den Beduinen aber ist wirklich das Urtheil des Stammes über den einzelnen ihm Angehörigen das Urtheil des Gewissens des letzteren selbst. Dieser hat sein Gewissen nur in seinem Stammes-Bewußtsein; denn er hat überhaupt nur dieses, kein eigenes Bewußtsein. Ehre und Gewissen sind bei ihm Eins. Aeußerlichere Rücksichten kommen hinzu. Wie will ein Scheich seinen Stamm beherrschen, oder gar ein Oberscheich mehrere Stämme zusammenhalten (bei so unvertilgbarem Drange jedes Einzelnen zur Ungebundenheit!), wenn sein Leben von einer That befleckt ist, welche man verurtheilt!

Aus den Bemerkungen des Hrn. Petermann über die Spiele der Araber, namentlich über das Schach (S. 159 ff.), hebe ich nur folgende Benennungen hervor, in denen sehr interessante Beispiele von Aneignung fremder Wörter nach Laut und Bedeutung vorliegen. Man hört häufig sagen: „ich bin schachmatt", im Sinne von: durchaus matt, und wir denken dabei etymologisch: so matt, wie ein im Schachspiel matt gesetzter König oder Spieler. Das werden unsere Schachspieler wohl wissen, daß ***Schah*** (***šah***) das persische Wort für König ist; daß aber der Ruf „Schach matt!" zum genannten persischen Wort ein arabisches Verbum enthält: ***šah māt*** „der König ist todt", wie viele mögen das wissen? — Mancher Schachspieler wird sich schon gewundert haben, daß die Königin in diesem Spiele die machtvollste Figur ist; an witziger Erklärung wird es ihm nicht gefehlt haben. Ursprünglich aber war diese Figur der Feldherr, der Wesir (arabisch: ***vezir***), auf persisch fers (das s weich, also ***ferz***); daraus machten die Franzosen, die das Spiel während der Kreuzzüge kennen lernten: vierge. Was sollte aber die Jungfrau? sie wurde zur Königin. Aus dem persisch-arabischen fīl, der Elephant, machten die Franzosen den fou. Den Narren, der so gar nicht in die Schlacht paßt, haben die Deutschen zum Läufer gemacht.

Die Araber von Damascus haben von dem tatarischen Titel der türkischen Sultane: Chan, die kühne Erklärung gegeben, es bedeute „Verräther"; Chan hat nämlich einen Anklang an das arabische Wort Chajin, Verräther. Um aber diese Etymologie zu rechtfertigen, wird eine besondere Sage von dem Verrath des Sultans Selim II erzählt. Auch Hr. Wetzstein theilt Sagen mit, welche Volks-Etymologieen von Orts-Namen enthalten.

Neben solchen Verdrehungen, die sich Wörter gefallen lassen müssen, zumal wenn sie von einem Volke zum anderen übergehen, ist die Beharrlichkeit der Ausdrücke, wenn sie im Munde des eigenen Volkes bleiben, wohl bemerkenswerth. So ist nach Hrn. Wetzstein namentlich die Treue bemerkenswerth, mit welcher die Tradition die alten Orts-Namen festgehalten hat, obwohl die Bewohner mannichfach wechselten. Wie jene Namen, so blieben auch Bezeichnungen für manches, was am Boden haftet,

wie Pflanzen und Ackerwerkzeuge. In Palästina und Damascus wird eine gewisse Distelgattung heute noch mit dem Worte benannt, welches in dem Fluche: „die Erde lasse Dornen und Disteln wachsen“ (1 Moses 3, 18) vorkommt: *dardar*. Noch merkwürdiger aber ist, daß der Dreschwagen in Palästina und Syrien heute noch denselben Namen führt wie in der Bibel, nämlich *moraǵ*, hebr. *morag* (S. 74). Nach Hrn. Wetzstein heißt heute noch in Syrien eine Pflanze, eine Elle hoch und eben so viel im Durchmesser, die in nicht cultivirtem Boden wächst und auf Steppen, wenn alle Pflanzen in der heißen Jahreszeit verdorren, allein die Sonnengluth erträgt und in ihrem Schatten noch eine dürftige Vegetation erhält: *šīḱ*. Diese Pflanze kann es nur gewesen sein, unter welche die in der Wüste irrende Hagar (1 Moses 21, 15) ihr Kind setzte; und auch in der Bibel heißt sie *sīᵃḱ*. Ein ausgemauerter künstlicher Teich, in dem im Winter das Wasser für den Sommer angesammelt wird, heißt heute noch *birke*, wie in der Bibel (Hohesl. 7; 5) *beṛēkā*.

Seitdem Vorstehendes geschrieben, ist auch der zweite Band von Petermanns Reise erschienen. Er führt uns nach Mesopotamien und Persien und ist namentlich werthvoll durch die Nachrichten über die Mandäer oder sogenannten Johannesjünger, über die Feuer-Anbeter und mohammedanische Sekten. Am ausführlichsten und zugleich am zuverlässigsten ist der Bericht über die Mandäer, die man von nun an kaum noch zu den Christen zählen kann. Das Religionssystem derselben stellt sich als ein sehr wirrer Gnosticismus dar.

Wie wichtig die genauere Kenntniß der religiösen Verhältnisse in den genannten Ländern für die Religionsgeschichte werden kann, muß hier dahin gestellt bleiben. Für die Psychologie ist es von Werth, die dortigen religiösen Bewegungen überhaupt, noch abgesehen von dem Inhalte der Lehrsätze, ins Auge zu fassen. Man bekommt durch Hrn. Petermanns Darstellung den Eindruck, als sei dort die religiöse Gährung, die mit dem Untergange des Heidenthums eingetreten ist, noch nicht zur Ruhe ge-

kommen. Christliche, mohammedanische und altheidnische Elemente wogen noch in den Köpfen jener vielfach in Stämme gespaltenen Völker durch einander; und von Zeit zu Zeit kommt es wohl zu irgend einem religiösen Gebilde, einer Lehre, einer Sekte, die von den unduldsamen Beherrschern des Landes verfolgt, unterdrückt wird, ihre Märtyrer erhält und doch mehr oder weniger schnell spurlos verschwindet. Denn ein neuer großer religiöser oder sittlicher Gedanke, der dem Christenthum oder dem Mohammedanismus gegenüber eine Berechtigung hätte, tritt freilich nicht hervor. — So hatte sich z. B. in den Jahren 1840 bis 1845 eine neue Sekte gebildet, deren Glieder sich *Bābi's* nannten. Es war nämlich um jene Zeit, so erzählt Petermann (II. S. 182), in der Nähe von Schiras ein Mann aufgetreten, welcher behauptete, daß man nur durch ihn zu Gott gelangen könnte, und der sich deshalb *Bāb*, Thor, Thüre, nannte; auch behauptete er, daß ihm allein die Herrschaft der Welt gebühre, und mithin der Schah von Persien, wie alle anderen Regenten unrechtmäßige Gewalt ausübten. Er fand zahlreiche Anhänger, die sich nach ihm *Bābi* nannten. Sie erzählten Wunder von ihm und führten zum Beweise dafür seine große Enthaltsamkeit und sein stetes Beten an, wodurch man nach dem dort verbreiteten Glauben die Kraft, Wunder zu thun, erlangen kann. Da sie der Regierung gefährlich wurden, begann die Verfolgung gegen sie. Sie wurden mit der entsetzlichsten Grausamkeit ausgerottet. Alle sollen unter den schrecklichsten Qualen standhaft geblieben sein. Das Märtyrerthum, namentlich das massenhafte, ist dem Psychologen kein Räthsel und dem Denker kein Zeugniß der Wahrheit. Uebrigens dürfte jener Mann, der sich *Bāb* nannte, durch die Tiefe seines religiösen Gefühls, wie die Reinheit seiner Sittlichkeit vielleicht Mohammed übertroffen haben. Beide aber scheinen dem Vorwurfe des höchsten Egoismus nicht entgehen zu können. Es ist nicht bloß ihre Lehre, die anerkannt werden soll; sondern daneben und zuvor wollen sie persönlich als Prophet neben Gott, als Thor zu Gott gelten. Doch Mangel an Raum nöthigt uns abzubrechen.

H. Steinthal, Dr.

Die Engländer und ihre Kohlenarbeiter.

Die neuere Literatur über die Steinkohlen-Industrie Englands bietet einzelne charakteristische Züge von allgemeinerem Interesse über die englischen Kohlenarbeiter, sowie über die Engländer selbst. Ich dachte daran, dieselben für Sie zu einem Bildchen zu verarbeiten, weil sich daraus über den Einfluß der Beschäftigung auf das Individuum, sowie auf ganze sociale Gruppen Beweise ergeben, die psychologisch von Interesse sind.

Die Kohle predigt in so sprechender Weise den Satz, eine Sache nicht vereinzelt, sondern in ihrer lebendigen Verzweigung über den ganzen Organismus, in ihrem Zusammenhang mit dem geistigen und materiellen Leben der Menschen zu betrachten und zu beurtheilen, daß Sie mir schon verzeihen müssen, wenn ich durch diese Predigt etwas beeinflußt worden bin. In der That, wo Licht und Wärme die Arbeit des Menschen fördern helfen, da hat die Kohle ihre Hand im Spiel. Sie hilft der Maschine spinnen, weben, winden, drucken, rechnen und zu Wasser und zu Lande Raum und Zeit verspotten.

Nun hören Sie aber, was die Engländer von ihrer Kohle halten. Der Anonymus von „Our coal and our coal-pits; the people in them etc.“ hat bereits die Orthodoxen darauf aufmerksam gemacht, daß eigentlich die Kohle, mit dem was sie hervorbringe und in Bewegung setze — von den Stahlfedern bis zur Dampfdruckerpresse — ihr ärgster Feind sei. Die Kohle sei „the Protestantizer of England“. Der zukünftige Geschichtsschreiber würde einst zu constatiren haben, daß der Verfall und Untergang Englands mit der Periode begonnen habe, wo die reichen Flötze erschöpft und das letzte Kohlenfeld ausgebaut sei. Ein alter Geschichtsschreiber hat uns ein Bild von Marius auf den Trümmern von Karthago entworfen; ein neuerer beschreibt einen Neuseeländer an den Trümmern der St. Pauls-Kirche, der über die Ruinen Londons in Nachdenken versunken ist; der obige Anonymus übertrifft beide: er entwirft ein Bild „bei

Weitem pathetischer und mächtiger als jene", er denkt sich einen seiner Nachkommen auf den Trümmern eines großen, erschöpften Newcastle colliery sitzend, trauernd und moralisirend über das Geschick der gefallenen Britannia. Der Mann erschrickt förmlich vor dem Gedanken: was ist England ohne Kohle? — und in edler Begeisterung über deren Werth und Bedeutung macht er den Vorschlag: Verändert den Vers von Shakespeare: let Great Britain say:

„Who steals my gold steals trash,
But he who steals my coal, steals that
Which much enriches him, but makes me poor indeed."

Was meinen Sie zu diesen Ergüssen? Sie sagen: es sind unbewachte englische Naturlaute. Gut. Englische Naturlaute sind es, aber keine unbewachten. Bedenken Sie, daß der Mann, wie Macaulay sagen würde, das alles erst concipirt, dann ins Reine geschrieben, dann in die Druckerei geschickt hat, und daß es dann noch zweimal auf den Correctur- und Revisionsbogen vor Auge und Hand vorbeipassiren mußte. Ist der Vorschlag nicht ebenso charakteristisch als bedenklich, wenn einer der schönsten Verse des großen englischen Dichters, den er mit bittrer Ironie dem Jago in den Mund gelegt, in der Weise ballhornisirt werden soll, daß Britannia die alte Lesart „good name" gegen den werthvollsten Handelsartikel vertauschen soll?

Sie als Völkerpsycholog können dabei über englische National-Anschauungen viel zwischen den Zeilen lesen. Wenn man daraus lernt, daß die englische Bildung und der ganze englische Staat lediglich von der Existenz eines Handelsartikels abhängen, so geht Einem manches Licht auf über die Bedeutung des Wortes Krämerpolitik.

Die charakteristische Weise, mit der die Engländer ihre Kohle betrachten und von ihr reden, findet ihre Erklärung lediglich in dem Umstande, daß sie eine vorherrschend industrielle und handeltreibende Nation sind, d. h. mit anderen Worten: auch bei einer Nation wirkt die vorherrschende Beschäftigung auf die Anschauungen, also auch auf ihr Wesen, ihren Charakter und ihre Handlungen. Man wird folglich in der vorherrschenden Beschäftigung einer Nation immer Material zu einem Stück

Volkspsychologie finden, und ich will an den Engländern selbst nachzuweisen versuchen, wieweit diese Behauptung begründet ist.

Die Engländer sind eine handeltreibende Nation, und durch die Lage ihres Landes schon liegt der Welthandel in ihren Händen. Wollen Sie die Rückwirkung davon auf die Nation erkennen, so betrachten Sie einmal den egoistischen Krämergeist, der sich wie ein rother Faden durch das englische Wesen und die englische Politik und Gesetzgebung hindurchzieht. Montesquieu (Esprit des lois, Liv. XX. c. VII.) sagt: D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques; l'Angleterre a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce. Die Engländer haben in der That in der neueren Zeit den Egoismus der alten Republiken wieder verwirklicht. In der Behandlung ihrer Colonieen stehen sie trotz der Fortschritte der Humanität vielfach noch auf dem Standpunkt der Römer. Ueber ihr Auftreten in Indien mag Macaulay beweisen, daß dies nicht zuviel gesagt ist. „Die Mißregierung der Engländer wurde bis zu einem Punkte gesteigert, der kaum noch mit der Existenz der Gesellschaft verträglich erschien. Sie insultirten straflos die Gerichte, die Polizei und Staatsgewalten des Landes. Enorme Reichthümer häuften sie in Calcutta auf, während 30 Millionen menschlicher Wesen ins äußerste Elend gebracht wurden. Diese waren gewöhnt in Tyrannei zu leben, aber nie unter einer Tyrannei wie die englische. Sie fanden den kleinen Finger der Compagnie stärker als Surajah Dowlah's Schenkel. Unter der Herrschaft ihrer Könige hatten sie wenigstens einen Ausweg: sie konnten sich erheben und die Regierung stürzen. Aber die englische Herrschaft, grausam wie je die grausamste Form barbarischen Despotismus, war stark mit all der Macht der Civilisation. Sie glich mehr der Herrschaft böser Dämonen, als der menschlicher Tyrannen".

Nicht die Colonieen allein, auch andere, unabhängige Nationen sollten möglichst dazu gebracht werden, ihr Rohmaterial billig an England zu verkaufen und verarbeitet möglichst theuer von England wieder zu kaufen. Chatam wollte den Colonisten nicht erlauben, einen Hufnagel für sich zu schmieden, sie sollten dieselben von England kaufen — und durch den berüchtigten

Methuen treaty gab England der volkswirthschaftlichen Selbstständigkeit Portugals den Todesstoß. Der „British Merchant" vol. III. S. 15 rühmt sich noch der edlen That: „aber nachdem wir die Prohibition aufgehoben, schafften wir soviel von ihrem Silber weg, daß wir ihnen nur sehr wenig für ihre nothwendigsten Bedürfnisse übrig ließen; und then we began to bring away their gold". Ist das nicht eine edle Sprache!

Nennen Sie mir bei anderen Nationen ein Gesetz, das die Wollenmanufactur in ähnlicher Weise zu fördern gedachte wie jene charakteristische englische Verordnung, welche vorschreibt, daß bei 5 Pfund Sterling Strafe alle Todten in wollenem Zeug begraben werden müssen!

Mit Recht sagt Emerson in seinen „English traits": Der Engländer glaubt alles mit Gold abmachen zu können. Auf einer Ausstellung in Manchester machten sie die Entdeckung, daß die Franzosen ihnen an Farbensinn und Geschmack in Betreff der Musterzeichnung bei der Seidenweberei weit voraus seien. Sofort baute man in London ein Museum und ließ mit schwerem Geld die geschicktesten Musterzeichner aus Frankreich kommen, um von ihnen Farbensinn und Geschmack zu lernen. Man meinte, eine Kunst, die bei den Franzosen auf angebornem Geschmacks- und Formensinn beruht, lasse sich wie ein Pflaumenbaum für Geld nach England verpflanzen. Freilich täuschten sie sich. Ein Puritanerthum mit englischer Sonntagsfeier wird stets nur Grau in Grau malen können und wird nach wie vor alle „fancy" Artikel, bei denen der Geschmack mehr als der Nutzen in Betracht kömmt, vom Auslande beziehen müssen.

Doch ich muß noch an Irland erinnern. Die egoistische englische Gesetzgebung, welche jede Manufactur in Irland unterdrückte und es zum Export von Rohmaterial lediglich nach England zwang, indem sie den Export nach anderen Ländern verbot und verhinderte, brachte damit das Land in jenes maßlose Elend. In Folge der ergriffenen Maßregeln sanken die Wollenwaarenfabriken in Dublin von 91 auf 12 (1840), die Zahl der beschäftigten Arbeiter von 4918 auf 602. Die Teppichfabriken verschwanden ganz (Carey). Thackeray erzählt: Durch den ganzen

Westen und Süden von Irland wird der Reisende heimgesucht „by the face of popular starvation“. Das Verhungern ist nicht Ausnahme, sondern es ist Bedingung (condition) für das Volk. In den lieblichsten und reichsten Landestheilen leiden und hungern die Menschen nach Millionen. Da liegen Tausende derselben im Sonnenschein ausgestreckt vor ihren Hütten, ohne Arbeit, kaum mit etwas Nahrung, anscheinend ohne Hoffnung. Kräftige Leute liegen im Bett „for the hunger“ — da ein auf dem Rücken liegender Mann nicht soviel Nahrung braucht als wenn er auf ist. Viele haben die unreifen Kartoffeln aus ihrem kleinen Garten herausgescharrt ꝛc. — Byles in seinen „Sophismen of free trade“ entgegnet auf die Behauptungen der Engländer, welche diese Noth auf die irische Natur schreiben wollen: „Nein, die Wahrheit ist, daß dieses Elend von Irland nicht in der irischen Natur seinen Grund hat, sondern in der „pervert legislation“, die England gegen dies Land ausübte und ausübt. Auch Macaulay gesteht, daß die englische Verwaltung und Gesetzgebung jenes Unheil verschuldet.

Die englische Handelspolitik hat die Menschen, eigne wie fremde, von jeher wie Instrumente aufgefaßt, mit deren Hilfe und auf deren Kosten man Handelsvortheile erreicht und es ist ungemein bezeichnend, daß man die Arbeiter, welche die Spinnmaschinen mit Vorrath zu versorgen haben „the hands of the loom“ nennt. Der Amerikaner Carey citirt im I. Bd. seiner principles of social science“ (S. 474) eine Stelle aus einer Rede von Sir James Graham aus einer der Verhandlungen über die 10 hours bill. Man hatte im Parlament nachgewiesen, daß in den Bleichereien von Schottland und England Männer, Frauen und Kinder 16—20 Stunden täglich zu arbeiten gezwungen wurden, und zwar in Räumen mit so hoher Temperatur, daß häufig die Nägel in den Dielen heiß wurden. Man nennt diese Zimmer wasting shops, weil sie ungemein zerstörend auf das Leben wirken. Die Lage jener unglücklichen Arbeiter war zur Genüge geschildert worden, und es handelte sich darum, ihre Arbeitszeit durch ein Gesetz zu begrenzen. Aber man hatte mit starker Concurrenz zu kämpfen und da konnten Arbeiter und Arbeiterleben nicht in Betracht kommen. Die Bill fiel

damals nach Grahams Rede, und man höre, was er sagt: „Es ist zugestanden worden, daß der bleaching trade einer sehr starken Concurrenz mit ausländischen Rivalen ausgesetzt ist. Mr. Tremenheere gibt das zu, aber während er klar nachweist, daß, wenn man seinem Rath folgt, die Productionskosten um 10 Prozent steigen und der Verkaufspreis 1 Prozent höher sein würde, behauptet er, das sei doch in der That eine Sache von keiner großen Bedeutung. Das ist in der That eine so in Erstaunen setzende Behauptung „in a matter of trade“, daß ich wenigstens Mr. Tremenheere nicht blindlings folgen kann. Ist der Erfolg der, welchen er nachweist, so sage ich vorher, daß durch solch' eine hastige, wilde und extravagante Gesetzgebung man die Bestrebungen unsrer fremden Rivalen in diesem Handelszweige mit Erfolg krönen würde“.

Hier standen sich einfach Prozente und Menschenleben gegenüber. Sie sehen, für was man sich entschieden hat.

Man sieht, die angeführten Beispiele sind wie dem Krämer ex professo aus der Seele geschnitten und lassen sich nur aus jenem die Nation beherrschenden Geiste erklären*). Wenn man außer von handeltreibenden auch von ackerbauenden ꝛc. Nationen redet, so wird man ähnliche Studien auch bei anderen Beschäftigungen machen können. Die vorherrschende Beschäftigung einer Nation ist also für den Völkerpsychologen von Wichtigkeit.

Ich will diese allgemeinen Züge nicht weiter ausführen, sondern nunmehr zu einem Specialbildchen aus dem englischen Leben, zu den englischen Kohlenarbeitern, übergehen. An ihnen läßt sich die Wirkung der Beschäftigung auf den Menschen, auf seine Constitution, auf seine Sitten, seine Familie, seinen Geist ꝛc. sehr schlagend nachweisen. Das Beispiel ist um so wichtiger, weil wir es dabei nicht bloß mit Individuen, sondern mit einer bestimmten Menschenclasse, mit einer socialen Gruppe, zu thun

---

*) Der ganze Glanz und der ganze Jammer desselben läßt sich an einem neulichen Artikel der Times über den Prinzen Albert wiedererkennen. „Die Geldbuße, rechnet sie, die das Land — durch Schließung der Läden zur Trauerfeier — sich auferlegt hat, beträgt nicht weniger als eine Million Pfund Sterling. Ein Land, welches so trauern kann, sagt sie, verdient, daß man ihm so diene!“ Die Red.

haben. Denn die Wirkung der Beschäftigung auf das Individuum bedarf kaum eines Nachweises.

Spricht nicht gewissermaßen das Eisen aus jenem Ruhlaer Schmied, der beim Schmieden seinem Landesherrn zuruft: Landgraf, Landgraf werde hart! Und wenn es in jenem Volksliede nach dem Schusse eines Jägers heißt:

> Drei Schneider und drei Spatzen,
> Die fielen in den Dreck.
> Die Spatzen von den Schroten
> Die Schneider von dem Schreck. —

so sieht man, daß die Helden von der Nadel und der Scheere nicht für sehr muthig gelten.

Die Wirkung der Philologie auf bestimmte Professoren brauche ich wohl nicht weiter zu illustriren, da man darüber auf Gymnasien genug lernt. Von der Mathematik nur ein Beispiel. Ein Mathematiker, der als Bürgerwehrmann beim Exerciren seine Vorderleute beständig auf die Hacken trat, sagte mit großem Ernst: Ich kann das nicht begreifen; die Oekonomie meines Schrittes ist ganz die der Uebrigen, aber der Endeffect ist stets ein anderer! Sie sehen, wie der Mann abstrahirte. —

Man erhält in der That ein sehr deutliches Bild von der tiefgreifenden und populären Bedeutung der Kohle für England durch einen Blick auf diejenigen Classen, die mit der Zutage-Förderung und dem Transport der Kohle zu thun haben. Beide Arten von Arbeit haben besondere Menschenclassen erzeugt, mit eigenthümlichen Sitten, Gebräuchen und Gesängen, die in dem oben citirten Werkchen „Our coal etc." vortrefflich charakterisirt sind.

Das große nördliche Kohlenfeld von Newcastle wird von der Tyne durchströmt, die sich bei North- und South-Shields ins Meer ergießt. Die Tyne ist für große Schiffe nicht fahrbar. Die Kohle wird deshalb auf kleinen Fahrzeugen „keels" durch die keelmen von den Förderungsorten auf der Tyne nach dem Meere geschafft. Die schwarzen keelmen sind alle sehr freundlich zu einander und nennen sich keelbrothers oder keel-bullies, was wahrscheinlich von dem veralteten Adjectiv boolie i. e. beloved abzuleiten ist. Brand erwähnt in seiner Ge-

schichte von Newcastle, daß ein Armer, der von einem Beamten des Kirchspiels vernommen wird, mit großer Selbstbefriedigung erzählt, sein Vater habe sechs sons bullies erzeugt.

Das hier hervortretende Factum der großen Anhänglichkeit unter den keelmen enthält einen psychologischen Zug, dem man oft begegnet. Bei bestimmten Menschenclassen, die ein charakteristisches, sei es ein hartes, gefahr- und sorgenvolles oder sonstiges Geschick mit einander gemein haben, erzeugt sich unter den Einzelnen eine Art gegenseitiger Freundschaft oder Innigkeit, die oft den Einen große Opfer für den Anderen mit einer Freudigkeit ertragen läßt, deren man sonst nicht gewärtig ist. Es gehören hierher die bekannten rührenden Beispiele über die aufopfernden Freundschaften der Freudenmädchen unter einander. —

Zur Tag- und Nachtzeit findet man die Tyne mit keels bedeckt, und wenn zwei an einander vorüber fahren, so pflegen sich die keelmen in laut schallender Weise zu begrüßen; daher soll die eigenthümliche schreiende Manier kommen, in der sie sich auszudrücken pflegen. Ihre Frauen und Töchter haben eine eigne, sehr bunte Tracht und heißen keel-deeters oder keel-doctors (daughters). Man findet sonst in England nirgends solche bunte Tracht. Sie mag wohl hier ihre Erklärung in der Monotonie der schwarzen Farbe der Kohle finden. Alles ist schwarz in der Umgebung dieser Frauen und da sehnt sich denn das Auge nach frischen Farben; ähnlich wie der Araber nach bunter Kleidung greift, um zu dem ewig gelblichen Grau seiner Wüste einen Contrast zu haben.

Männer und Frauen lieben den Gesang sehr, von dem hier einige Proben folgen:

The keel row.

As I came thro' Sandgate*), thro' Sandgate, thro' Sandgate,
As I came thro' Sandgate I heard a lassie sing:
Weel (well) may the keel row, the keel row, the keel row,
Weel may the keel row, that my lad is in.
He wears a blue bonnet, a blue bonnet, a blue bonnet,
He wears a blue bonnet, and a dimple in his chin;
And weel may the keel row, the keel row, the keel row
And weel may the keel row, that my lad is in.

---

*) Sandgate heißt eine Straße in Newcastle.

Die keels werden wie unsere Spreekähne mittelst langer Stangen fortbewegt, gegen die sich die keelmen mit der Brust anstämmen, während sie den Kahn mit den Füßen vorwärtstreten. Bewegt sich der obige Vers nicht so bedächtig dahin wie ein schwer beladener keel? Er bedarf gar keiner Melodie, er hat sie schon in sich.

Höchst charakteristisch und witzig ist ein Vers, in dem eine keeldeeter ihren schwarzen Geliebten besingt, an dem sie doch etwas Weißes entdeckt: das Weiße in seinen Augen:

He's ne mair (no more) of learning
Than tells his weekly earning;
Yet reet froe wrang (right from wrong) discerning,
Tho' brave, no bruiser*) he
Tho' he not worth a plack**) is,
His own coat on his back is,
And none can say that black is.
The white o' Jonny's ee! (eye).

Der eigenthümlichen Ideenzusammenziehung, wie sie die beiden ersten Verse enthalten, begegnet man im Volksliede häufig. Sein wöchentlicher Lohn ist gleichsam der Maßstab für alles, was er gelernt hat, d. h. er hat eben das und nicht mehr gelernt, als was er zu seinem Geschäft braucht.

Die harte Arbeit der keelmen erzieht sie zu guten Matrosen und gibt ihnen ein großes Selbstvertrauen zu ihrer Kraft und Tüchtigkeit, das sich auch in ihren Gesängen abspiegelt:

Hail Tyne side lads! in collier fleets,
The first in might and motion;
In sunshine days or stormy neets (nights)
The Lords upon the Ocean.
Come Englands foes — a countlaess crew —
Ye'll (you will) give them all a scumming.
etc.

Wir kommen nun zu den Kohlenarbeitern und Kohlenhauern. Dieselben sind zunächst wie alle Bergleute sehr abergläubisch. Wird Einer durch die Picke eines Andern verwundet, so daß er zu Tage geschafft werden muß, so wird die

*) Ein schlechter Arbeiter.
**) Eine kleine schottische Münze.

Picke unter sein Bett gelegt; daraus, ob das Blut an der Spitze der Picke rostet oder nicht, ersieht man dann, ob die Wunde brandig und gefährlich ist oder rasch geheilt wird.

Sehr stark achten die Grubenarbeiter auf omina, auf gute und böse Vorbedeutungen. Begegnet ihnen beim Gang nach der Grube eine Frau, oder sehen sie irgend ein Frauenkleidungsstück, einen Unterrock oder eine Schürze hängen, so wird in den meisten Fällen der Arbeiter nicht in die Grube gehen.

Den Grubenarbeiter erkennt man sofort an seiner äußeren Erscheinung. Seine Statur ist klein, seine Figur unproportionirt und mißgestaltet; seine Kniee sind geknickt, seine Brust vorhängend. Seine Arme sind sehr lang und hängen häßlich herab; seine Wangen sind hohl, seine Backenknochen und Augenbrauen sehr hervortretend, sein Aussehn ungesund.

Sie leben immer zusammen in Gemeinden und Genossenschaften vereinigt und erlangen so eigenthümliche, sehr ausgeprägte Sitten und Ideen; sogar ihre Vergnügungen sind erblich und ihnen besonders eigen. Fast ohne Ausnahme heirathen sie ein Mädchen der Genossenschaft. So erben sich ihre Fehler und Eigenthümlichkeiten von Geschlecht zu Geschlecht. Die Knaben sind in den Gruben zu tausenderlei Arbeit sehr gesucht, deshalb gilt es für ein besonderes Glück möglichst viel Knaben zu haben. Die Wittwe eines Grubenarbeiters, die viele Jungen hat, gilt für eine sehr gute Partie und man erzählt sich, daß solch eine Wittwe sogar am Grabe ihres Mannes in tröstlicher Hinweisung auf eine sichere Zukunft einen Antrag erhielt. „Thut mir leid, antwortet die unglückliche Frau, Sie kommen zu spät. I am engaged. Ich gab dem B. bereits zu Hause mein Jawort, ehe der Leichenzug wegging".

Merkwürdiger Weise zeigen alle Grubenarbeiter einen Mangel an moralischem Muth, d. h. nicht etwa mit Bezug auf die Gefährlichkeit ihres Handwerks; es fehlt ihnen jegliche persönliche und geistige Freisinnigkeit und Männlichkeit. Ein alter Arzt versichert: „Sicher wird ein Pitman ohnmächtig, wenn man im Begriff ist, ihm einen Zahn auszuziehen, oder wenn ihm ein Weinglas Blut entzogen wird. Auch Männer werden durch die Grubenarbeit so weich, die früher in der Armee oder zur

See gedient haben. Man findet diesen Mangel an männlichem Sinn sowohl in als außer dem Hause. Eine ungewöhnlich kleine Anzahl policemen oder Soldaten macht ihre strikes meist unwirksam, und es gibt beinahe keinen Pitman, der nicht unter dem Pantoffel stände. Bei jeglichem Geschäfte, das er abschließt, spielt die Frau den Mann."

Die Hauptwurzel der mancherlei Uebel liegt bei dieser Classe in dem Mangel jeglicher Erziehung und Bildung. Häufig sind Grubenarbeiter, Grobschmiede, auch alte Frauen Lehrer in den Schulen. In einem so eben (London 1862) erschienenen Werkchen: „Life amongst the colliers" werden einzelne Scenen aus den sogenannten Schulen mitgetheilt. Eine alte Wittwe eines Kohlenarbeiters hält Schule. Sie spricht über die Geschichte von Moses und der Schlange in der Wildniß und sagt: Nun Kinder, ihr seht, wo Moses ist — in der Wildniß. Nun wißt ihr denn, was eine Wildniß ist? Die Kinder im Chor: „Noa". Soll ich es euch sagen? Die Kinder im Chore: Yees. Lehrerin: „a wildernefs is a place as foalks doan't often go into". Nun werdet ihr wissen, was eine Wildniß ist. Chor: Yees.

In der Geographiestunde kam folgende Scene vor. Nun Kinder, was ist Süden? Chor mit den Fingern zeigend: The gallery to be sure. Wo ist Westen? An der Thür. Osten? An den Fenstern. Norden? Im Hofe! —

Die Times hat ja bekanntlich neuerdings über die unerhörten sittlichen und intellectuellen Zustände in den Kohlendistricten Alarm geschlagen. Ein schöner Zug des englischen Characters ist es eben nicht, daß man bei Anschauungen, wie die oben mitgetheilten über die Wichtigkeit der Kohle, gerade die armen Geschöpfe nahezu verthieren läßt, die aus ewiger Nacht „die Grundlage der englischen Macht und des englischen Staates" zu Tage fördern.

H. Schwabe.

G. F. Schoemann, die Lehre von den Redetheilen, nach den Alten.

Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz. 1862. 244 S. u. VIII S.

Die Jünger der Philologie und der historisch-vergleichenden Sprachforschung seien auf die Thatsache aufmerksam gemacht, daß einer unserer anerkanntesten Philologen die Einsicht in das Wesen und den Begriff der Redetheile für die „unerläßliche Bedingung erklärt, unter welcher allein die Grammatik für die Bildung und Entwicklung des Geistes fruchtbar werden kann.“ Aber auch dies ist bedeutsam, daß er es für nöthig hält, die Untersuchung der Lehre von den Redetheilen neu aufzunehmen. Denn wenn der Titel des angezeigten Buches zu der Voraussetzung führt, es handle sich hier bloß um die Ansichten der alten Grammatiker, so zeigt jede Seite desselben, daß der Verf. auf Grundlage der Lehre der Alten eine neue, selbständige Untersuchung führt.

Zu dieser Arbeit hatte er den Beruf, wie Wenige. Außer der gediegenen Kenntniß der klassischen Sprachen und Literaturen und dabei namentlich auch der alten Grammatiker besitzt er Vertrautheit mit den neueren Studien auf dem Gebiete der germanischen und romanischen Sprachen, überhaupt mit der neueren Sprachwissenschaft, sowohl in ihrer geschichtlich-vergleichenden als in ihrer philosophischen Richtung. So bedarf es kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß wohl in jedem Kapitel des Buches der Verf. den behandelten Gegenstand gefördert hat.

Da wir häufig auf das angezeigte Buch werden zurückkommen müssen, so genüge es für dies Mal, einen Punkt herauszuheben, der sich an unseren vorstehenden Aufsatz über die Wurzeln knüpft, nämlich „die Priorität des Verbum vor dem Nomen“. Diese Behauptung trifft auch nach dem Verf. nicht das formell bezeichnete Verbum und Nomen; denn diese gelten auch ihm als gleichzeitig. Er meint nur: „das erste Wort, welches der Mensch sprach, sprach den Eindruck aus, den der Gegenstand auf den Menschen machte; der Eindruck aber war die Wirkung einer Thätigkeit“. Wollte er wirklich bloß den Eindruck, und nicht auch zugleich den Gegenstand aussagen, von dem er den Eindruck erfuhr? Ist es wohl dem Urmenschen natürlich, Eindrücke aufzufassen ohne den Gegenstand, der sie bewirkt hat? Ich kann mir nur denken, daß die Aufmerksamkeit des Urmenschen, wie des Kindes, von dem empfangenen Eindruck, wenn er nicht, wie beim Schmerz, überwältigend ist, unmittelbar zu dem wirkenden Gegenstande, zum Dasein überspringt.

Der Eindruck ist ein innerlich Erfahrenes, was die Seele ursprünglich nur im daseienden, wirksamen Gegenstande erfaßt. Im Wesen begreift sie dessen Einwirkung auf sie. Der in Folge des empfangenen Eindrucks ausgestoßene Laut bedeutet also allerdings beides, den Gegenstand und seine Wirkung; gemäß der anfänglichen Bildungsstufe des Geistes aber geht der innere Sinn gewiß mehr auf den objectiven, außen verharrenden Ausgangspunkt der Wirkung als auf diese, die vorübergegangen ist und nur im inneren Eindrucke fortdauert. Dennoch hat die Seele von oder an dem Gegenstande weiter nichts als diesen Eindruck. Nach unserer heutigen Betrachtung also begreift der Mensch die Dinge durch ihre Einwirkung auf ihn, das Aeußere durch sein Inneres; der sprachbildende Geist aber meint, die erfahrene Einwirkung aus dem Dinge zu begreifen und das Ding nach seiner objectiven Wirksamkeit zu bestimmen (vergl. S. 230 f.). Es höre also z. B. der Mensch den Laut *κρεκ*, Kuckuk, so ist keine Veranlassung dazu, daß er, diesen Ruf wiedergebend, ausspreche, der Gegenstand, auf den er hinzeigt, gebe diesen Laut von sich. Sondern ohne bei dem Gehörten als solchem zu verweilen, wendet er sich nach dem Urheber des Lautes um; und hat er ihn gefunden, so meint er ihn begriffen zu haben, und derselbe gilt ihm als Kuckuk, *κρεκ*, d. h. das ganze Wesen dieses Gegenstandes geht ihm auf in der Wirksamkeit dieses Rufens, und der Ruf stellt ihm den Gegenstand und seine Thätigkeit zugleich dar. Ursprünglich also benannte jener Laut als Interjection die ganze Erscheinung des rufenden Vogels, und ward in dem Augenblicke Name des Vogels, als man eine andere Thätigkeit von ihm aussagen wollte. Denn so wie demselben Gegenstande noch eine zweite Thätigkeit zugesprochen wird, ist sein Wesen von jeder der beiden Thätigkeiten gesondert. So ist selbst in der wurzelhaften Form die Schöpfung des Sach- und Thätigkeitswortes nur ein Act, weil Folge einer Zerlegung von Ding und Thätigkeit, welche beide ursprünglich in Einem lagen.

Doch wir brechen ab. Indem wir also unsere Freude über das Erscheinen des angezeigten Buches aussprechen, fügen wir das Versprechen hinzu, auf die Redetheile später in einer größeren Abhandlung zurückzukommen.

Dr. H. Steinthal.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

